



Digitized by the Internet Archive
in 2016

<https://archive.org/details/cienciayfe8313cole>

242
ULTADES DE FILOSOFIA Y TEOLOGIA - SAN MIGUEL, F.C.N.G.S.M.

CIENCIA Y FE



NUMERO EXTRAORDINARIO

DEDICADO A LA

EXPOSICION BIBLIOGRAFICA
DE LA FILOSOFIA DEL SIGLO XX

CIENCIA Y FE

Con licencia eclesiástica

Registro de la Propiedad Intelectual 318.411

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723

C I E N C I A Y F E

Publicación trimestral de las FACULTADES DE FILOSOFIA Y TEOLOGIA
del Colegio Máximo de San José (San Miguel, F. C. N. G. S. M., R. Argentina)

Año VIII

Julio-Diciembre 1952

N.º 31-32

I N D I C E

CRONICA:

La Exposición Bibliográfica Internacional de la Filosofía del Siglo XX... 7

CONFERENCIAS:

<i>La metodología filosófica de Descartes y su repercusión en la filosofía moderna</i> - Por el R. P. Dr. Enrique B. Pita, S. I.	15
<i>Husserl y Heidegger</i> - Por el Dr. Luis Eduardo Nieto Arteta	29
<i>Bergson y nosotros</i> - Por el Dr. Ángel Vassallo	41
<i>El fondo metafísico de la poesía de Rainer María Rilke</i> - Por el Dr. Otto E. Langfelder	57
<i>El estado actual de la Filosofía del Derecho</i> - Por el Dr. Juan Izurieta Craig	83
<i>La Filosofía de la Historia en el siglo XX</i> - Por el Prof. Dusan Zanko	113

NOTAS Y DISCUSIONES:

<i>¿Hacia una solución de la cuestión De Auxiliis?</i> - Por el R. P. Jorge Sily, S. I.	137
<i>Gracia eficaz y libertad humana</i> - Por el R. P. Florentino Ogara, S. I.	143

RESEÑAS BIBLIOGRAFICAS:

Ruiz Guinazú, Enrique: El Deán de Buenos Aires, Diego Estanislao de Zavaleta, Orador sagrado de Mayo, Constituyente, Opositor a la tiranía (Av. Ign. Gómez Ferreyra); *San Gregorio Niseno*: Diálogo sobre el alma y la resurrección (Av. Ign. Gómez Ferreyra); *Rosanas, Juan*: El Cielo (J. Sily); *De Raeymaeker, L.*: Le Cardinal Mercier et l'Institut Supérieur de Philosophie de Louvain (E. B. Pita); *Vázquez, Juan Adolfo*: Ensayos metafísicos (I. Quiles); *Buytendijk, F. J. J.*: Phénoménologie de la rencontre (J. L. Lorenzi); *Thevenaz, etc.*: Problèmes actuels de la Phénoménologie (J. L. Lorenzi).

LIBROS RECIBIDOS.

La Exposición Bibliográfica Internacional de la Filosofía del Siglo XX

Buenos Aires, 11 de julio - 16 de agosto de 1952

El viernes 11 de julio, a las 18.30 hs., se inauguró solemnemente la Exposición Bibliográfica en la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, con nutrida asistencia de autoridades nacionales, municipales, eclesiásticas, universitarias, miembros del cuerpo diplomático, estudiosos cultores de las disciplinas filosóficas en nuestro país y el extranjero, y numerosos representantes del periodismo.

En el amplio hall de la Facultad se instaló el abundante material bibliográfico reunido, con los esquemas ilustrativos; y el conjunto —unos ocho mil volúmenes— llamó poderosamente la atención de los entendidos, mereciendo unánimes alabanzas, tanto por su valor intrínseco como por los aspectos técnico, pedagógico y artístico de su distribución.

Llamaron poderosamente la atención los Gráficos de la Historia de la Filosofía —que a lo largo de más de cien metros de bandas murales hacían visible el desarrollo de los distintos sistemas y escuelas—, y los esquemas que, entre columna y columna, daban idea al visitante no filósofo del objeto y contenido de cada una de las grandes divisiones de la filosofía.

Las palabras inaugurales estuvieron a cargo del Presidente de la Comisión organizadora de la Muestra Bibliográfica, R. P. Dr. Juan A. Bussolini, S. I., Director del Observatorio de Física Cósmica y de los Institutos Científicos de Investigación

del Colegio Máximo de San Miguel, quien, refiriéndose a El sentido cultural de la Exposición Bibliográfica de la Filosofía del Siglo XX, expresó los siguientes conceptos:

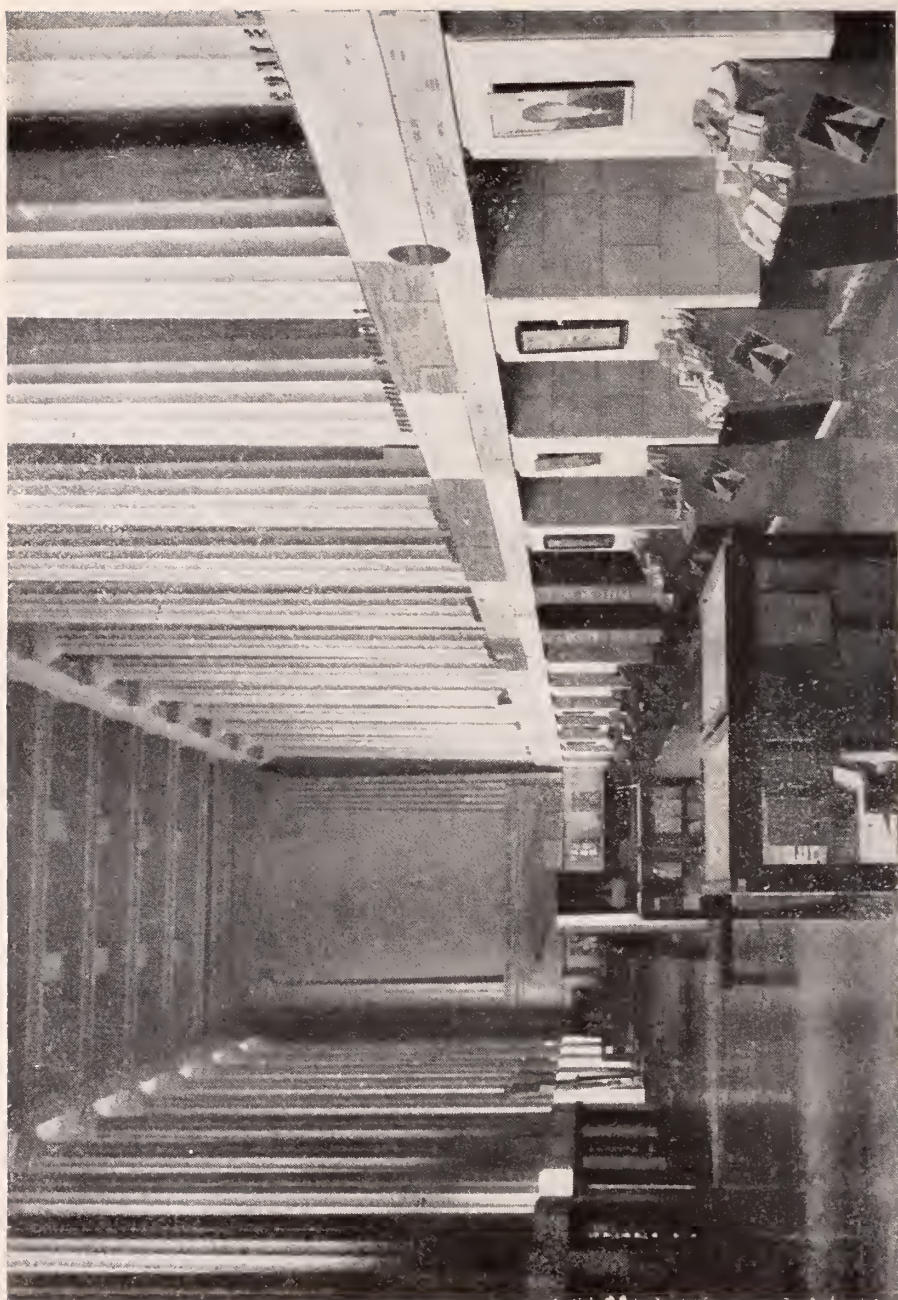
Las Facultades de Filosofía y Teología de San Miguel, sus Institutos Científicos de Investigación y el Instituto Superior de Filosofía del Colegio del Salvador de Buenos Aires, tienen el honor de presentar, como una realidad, la Exposición Bibliográfica Internacional de la Filosofía del siglo XX. Está a la vista el acervo bibliográfico reunido, en el cual se hallan representadas las principales naciones cultas del mundo occidental, por no menos de 130 editoriales e Instituciones europeas, y 40 del continente americano. La Exposición ha reunido 4000 títulos y 8000 volúmenes sobre filosofía, editados en el siglo XX; ordenados sistemáticamente, ofrecen una visión orgánica de la producción filosófica del medio siglo transcurrido. Las autoridades de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, con espíritu de alta colaboración científica, han prestado hospedaje a la Exposición, la cual, por cierto, no podía hallar un marco más apropiado y una acogida más honrosa. La seriedad académica y la majestuosidad del recinto y de sus líneas son el reflejo de la maravillosa armonía que debe siempre reinar entre el espíritu clásico y eterno, y el del progreso y modernidad del hombre y de la ciencia de nuestros días.

Pues la Exposición tiene, ante todo, un profundo sentido cultural. Si no puede ser indiferente e inútil para el hombre ninguna manifestación del arte, de la ciencia y de la cultura humana en general, no cabe duda que una de las manifestaciones culturales que más profundamente interesan al hombre y que más de cerca le atañen y le urgen, porque representan la solución última de sus problemas, es, precisamente, la filosofía. No la filosofía como puro juego intelectual, como puro entretenimiento dialéctico, de la cual decía Pascal que no valía la pena dedicarle una hora, sino la filosofía como ciencia que busca afanosamente la solución de los problemas humanos, el sentido y la explicación última del hombre y del universo, el porqué de la vida humana, de sus tragedias y de sus grandezas. Esta es la filosofía a que se refería Aristóteles al describirla en los maravillosos primeros capítulos del primer libro de la Metafísica. Y por eso la llama la «ciencia propia de Dios», hasta el punto de que, según un antiguo poeta, Dios tendría envidia y celos de que los hombres la cultivasen. Pero, como el mismo Aristóteles observa al subrayar esta referencia, no hay que hacer caso al poeta, porque los poetas dicen muchas ficciones.

Y, para seguir inspirándome en el análisis de la esencia de la filosofía que nos ha dejado Aristóteles, la investigación filosófica representa el supremo escalón en la cultura de un pueblo y de una época. Puede ser superior a la filosofía en algunos aspectos el arte, la literatura y aun la técnica, pero la última preocupación cultural de un pueblo es, precisamente, la filosófica. La historia nos confirma que en las épocas de apogeo cultural la filosofía es siempre la última manifestación, precisamente porque, después de las vivencias artísticas y religiosas y de los descubrimientos científicos, el hombre siente la imperiosa necesidad de preguntarse sobre el sentido último de toda su vida y de toda su cultura, y es la filosofía la que se lo va a dar en el orden natural, como será la teología la que se lo dé en el orden sobrenatural.

Seguras de que la Exposición Bibliográfica de la Filosofía del siglo XX habría de contribuir en gran manera a fomentar aún más el conocimiento de las disciplinas filosóficas en nuestra patria, testigos del crecido interés que en nuestro país se nota por el estudio y por la investigación filosófica, de lo que es un índice elocuente el mayor cultivo de la filosofía pura en las Universidades nacionales y en numerosas instituciones privadas; seguras, repito, de que la Exposición sería un aporte más en este movimiento cultural argentino, las entidades organizadoras no han ahorrado esfuerzo para poderla llevar a cabo con la mayor eficiencia posible. Es un homenaje y un aporte, modesto, sí, pero ofrecido con el máximo espíritu patriótico de colaboración a la cultura argentina.





La repercusión que la iniciativa ha tenido entre las principales editoriales europeas del libro filosófico ha sorprendido gratamente a los organizadores y ha convertido la Exposición en una iniciativa de trascendencia internacional, por cuanto ha sido una oportunidad para que numerosas editoriales extranjeras exhibieran en Buenos Aires sus producciones filosóficas, así como para intensificar las relaciones culturales filosóficas con la Argentina. Ni es posible tampoco dejar de observar que la Exposición significa una punta de lanza cultural más, de la Argentina ante el extranjero, desde el momento que se ha podido llevar a cabo en ella una Exposición de esta naturaleza, la cual, por cierto, es la primera vez que se realiza en la forma y con el carácter de especialización de la presente.

Y deseo llamar la atención sobre este carácter original de la Exposición, puesto que ha sido la finalidad inmediata de los organizadores presentar el panorama de la producción filosófica de la mitad del siglo transcurrido, lo cual permitirá realizar un balance general de la bibliografía filosófica contemporánea y, en último término, —y es lo que más nos interesa—, adquirir una más clara conciencia de la situación y de los problemas del hombre contemporáneo.

El hombre, con sus dos dimensiones de ser espiritual y material, de participación de lo eterno y de lo temporal, descrito en la famosa definición neoplatónica, como el horizonte entre el tiempo y la eternidad, se halla ciertamente insertado en un orden de valores permanentes y eternos, pero que en cada situación se manifiestan con características concretas individuales y temporales, que es necesario tener presentes si se desea interpretar el mundo en que vivimos y colaborar en resolver sus problemas, los que, por lo demás, según las inquietudes de cada época, suelen presentar precisamente algunos de los aspectos perennes y esenciales del hombre eterno. De aquí el interés que para nosotros tiene el panorama de la filosofía del siglo XX, que, por cierto, entraña lecciones que no podemos olvidar. El espíritu del hombre moderno se ha reflejado, de una manera aguda, en su filosofía. La doble y trágica experiencia de las dos grandes guerras mundiales, que arrasaron juntamente los valores materiales y espirituales, ha obligado al hombre a buscar un refugio contra la tentación de desesperación y de angustia que por todas partes le acosaba. A ello se ha añadido la experiencia de la historia de la filosofía contemporánea, que ha demostrado la imposibilidad de la solución que el materialismo y el positivismo, por una parte, o el idealismo, por otra, han elucubrado para resolver los problemas humanos. De aquí que la filosofía de hoy se caracterice por su vuelta a la metafísica, por su afirmación del valor del hombre como persona, por su reencuentro de la perennidad y objetividad de los valores morales y, finalmente, en el orden científico, por su contacto con el misterio y con los principios esenciales de la filosofía clásica.

Por eso, causa profunda emoción el constatar que también en nuestro suelo argentino podamos hoy abordar nuestros problemas político-económico-sociales y resolverlos a base de un sentir filosófico propio, netamente humanista y cristiano.

Por eso la exposición cuenta entre sus «stands» uno especialmente dedicado a la filosofía del *justicialismo*, en su aspecto político, económico y social.

Es una honrosa obligación la que tengo de reconocer, en nombre de las Instituciones organizadoras, el elevado espíritu de comprensión y de colaboración que la iniciativa encontró desde el primer momento en las autoridades nacionales y en las instituciones culturales argentinas. Gracias a esta simpatía y colaboración ha sido posible llevar a feliz término una empresa tan difícil y complicada como la presente.

Ante todo, al Excmo. Sr. Presidente de la Nación y a su distinguida señora esposa, quienes acordaron su alto auspicio con un cierto sentido del gran valor que para la Patria, como para la cultura, representaba la Exposición Bibliográfica del siglo XX. Gracias a este patriótico y elevado auspicio, se ha podido ver realizada la Exposición con su ambiente de trascendencia internacional.

Por su parte, el Ministerio de Asuntos Técnicos, respondiendo a las directivas del Excmo. Sr. Presidente de la Nación, ha patrocinado la Exposición Bi-

bliográfica, como un elevado ejemplo de aliento por parte de las Instituciones oficiales a la iniciativa privada.

El Ministerio de Relaciones Exteriores y Culto ha prestado también un apoyo eficaz, así como la Comisión Nacional de Cultura y la Comisión Nacional Protectora de Bibliotecas Populares, quienes han brindado su más amplia simpatía y colaboración.

Por su parte, el Instituto Bibliotecológico de la Universidad de Buenos Aires ha prestado una ayuda inapreciable, pues, gracias a su desinteresado y largo trabajo, pueden los organizadores presentar el Catálogo de la Exposición, que constituye un repertorio bibliográfico de extraordinario interés y el más completo que hoy existe para la investigación filosófica.

Es un honor y un aliento de suma importancia para el resultado de la Exposición la simpatía acordada por varias de las representaciones diplomáticas extranjeras en nuestro país, las cuales, ya directamente, ya por intermedio de los Ministerios de Relaciones Exteriores o de Educación de sus respectivos países, han dado a conocer la iniciativa a sus editores e instituciones culturales y estimulado eficazmente la participación de los mismos.

Me es grato reconocer nuevamente el elevado espíritu de cultura con que el Sr. Delegado Interventor de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, Dr. Juan A. Villoldo, ha propiciado desde el primer momento la celebración de la Exposición en el marco apropiado y grandioso de la Facultad y ha otorgado las más amplias facilidades para su instalación.

Gracias, finalmente, al Sr. Intendente de la Municipalidad de la ciudad de Buenos Aires y a sus abnegados obreros, que han posibilitado su realización material.

Esta generosa comprensión cultural de todos conforta, verdaderamente, el espíritu de las entidades organizadoras, al comprobar que sus desinteresados ideales de colaborar en la grandeza espiritual de nuestra Patria han encontrado tan acogedora resonancia.

* * *

Como complemento de la Exposición Bibliográfica Internacional de la Filosofía del siglo XX, se organizó paralelamente un ciclo de conferencias sobre temas filosóficos modernos. La inauguración de este ciclo de conferencias tuvo lugar en el Aula Magna «Eva Perón» de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Buenos Aires, el día 14 de julio, estando a cargo del Señor Delegado Interventor de dicha Facultad, Dr. Juan Antonio Villoldo, el discurso de apertura, cuyo texto transcribimos a continuación:

Por honrosa designación de la Junta Organizadora, declaro abierto este ciclo de conferencias que se propone desplegar panorámicamente ante el concurso los principales aspectos ofrecidos por la actividad filosófica contemporánea. La sola mención de las entidades participantes: Facultades de Filosofía y Teología, Institutos Científicos de San Miguel e Instituto Superior de Filosofía, anticipa la extraordinaria significación del certamen; a la vez que el temario y la nómina de disertantes propuesta corroboran la grata certidumbre de hallarnos frente a una de las manifestaciones más completas, proficuas y brillantes del pensamiento argentino y latinoamericano actual.

A unos y otros, pues, a organizadores y conferenciantes, nuestra cordial bienvenida y la pública expresión de las felicitaciones que su iniciativa merece, junto con los mejores votos por el pleno logro del empeño que suscitan las nobles inquietudes promovidas bajo tan felices auspicios.

Halaga sobremanera a nuestra condición de argentinos comprobar que, precisamente cuando aborda una de las transformaciones más profundas y resueltas de su evolución social, económica y política, con el alcance de que da cuenta la Constitución del 49, nuestro país depara, al propio tiempo, parejo interés al estudio de los problemas que enfocan, exploran y descubren el destino trascendente de la especie.

Como si, acaso, en hora de rara lucidez, el hombre de estas latitudes hubiera escuchado y comprendido la exhortación del aedo que repite: Si quieres arar profundamente tu gleba: unce tu arado a una estrella.

En verdad, admira y entusiasma el espíritu animador de este ciclo: la amplitud de horizontes que avizora, la benignidad que dedica a considerar los planteamientos, métodos y tesis en conflicto; en suma: la nobleza de la crítica —acendrada por ansias de comprensión— que a todos, propios y extraños, consagra por igual.

Comienza por examinar, esta noche, tema de enjundia: las relaciones pendientes entre esas dos categorías históricas del saber, que son la filosofía y las ciencias; se ocupa, luego, de Husserl y de quienes preconizan el análisis del proceso cognoscitivo con pretensiones de máxima pureza; toma en cuenta la posición de Max Scheler y la teoría de los valores; revé los títulos del intuicionismo bergsonian; se detiene después ante la metafísica de la acción preconizada por Blondel; enjuicia los, a veces, ruidosos existencialismos; y termina sopesando, con criterio de actualidad, las principales aportaciones, principios, métodos y conclusiones de la filosofía perenne.

Todavía más. Aún tiene aliento para emprender resuelta penetración por los dominios de la psicología, la historia, el derecho y la técnica.

Por razones obvias, nos disponemos a escuchar, aquí, algunos de los mejor madurados juicios sobre los problemas que, en hora próxima, dejó abiertos el Congreso de Mendoza; ilustres certámenes ambos: éste, aquél; y al cabo, los dos, magníficos pilares sobre los que pareciera estar dibujándose, como arco de triunfo, la línea de la esperada, presentida, inminente filosofía nacional.

Los tiempos son propicios. Como es sabido y enseñado por vosotros, señores profesores, las influencias filosóficas que acompañan el curso de la evolución argentina, antes y después de 1800, pueden clasificarse en las grandes jornadas del Coloniaje y la Emancipación, que constituyen, aproximadamente, la Edad Media y la Modernidad patrias.

En 1613, abre sus puertas el primer Colegio Máximo cordobés, y en él despunta ya maravillosa fusión de los mundos oriental y griego, que España —nuestra segunda Roma—, nos trae a lo ancho del océano y sabe infundir en la entraña del orbe atlántico.

Desde entonces, los nombres próceres de Santo Tomás y Pedro Lombardo cifran el sentido ascendente de la proeza que rematará en la solución culturalista del destino, y que, imprimiendo estilo humanista al quehacer diario, culmina en la visión teocéntrica de la existencia.

Pero nuevos sucesos movilizan imprevistas preocupaciones; rueda el siglo XVIII; y en lo que va de Habsburgos a Borbones, trescientos años después que en otras partes, la filosofía moderna irrumpe y transforma las anteriores condiciones de la vida espiritual en metrópoli y colonias. A su vez, la Revolución persevera en igual rumbo, hasta que romanticismo y positivismo fijan con rasgos indelebiles la figura de la nueva edad, antropocéntrica a semejanza de su homóloga europea, y también como ella: espontánea y técnica por origen y proyección.

Llegamos, así, a la víspera de nuestros días, con el estado de ánimo consiguiente a la profunda desarmonía de una conciencia cultural histórica que no ha logrado concertar los sublimes ideales religioso-morales del comienzo con las pujantes realizaciones técnicas de la mocedad. Para no citar más que un ejemplo: el salariado del régimen capitalista de explotación repugna a los nobles enunciados de nuestra fe en la Revelación del Evangelio.

Y las Bases de Alberdi, fundamento ideológico de la Constitución adoptada en el 53, finalizan documentando la trágica realidad de un alma escindida en dos medios mundos interiores, sin perspectivas de reconciliación.

De ahí que, al franquear las puertas de esta escuela de Derecho, alentada por la prédica y la presencia de los tres grandes maestros a quienes rindo homenaje de gratitud: Eugenio D'Ors, José Ortega y Gasset y Alejandro Korn, la juventud argentina del 19 desplegase al viento del porvenir rara bandera entre cuyos pliegues leíase anuncio de espléndida aventura: esa batalla de Caseros intelectual contra el positivismo alberdiano, a cuyo fin hoy nos toca asistir.

Decíamos ayer y repetiremos ahora, corroborados en nuestra convicción por el doble pronunciamiento popular que abre la era Justicialista: La tesis medioeval del Coloniaje y la antítesis moderna de la Emancipación exigen síntesis perentoria en cuyo seno armonicen los elementos en conflicto de nuestra formación histórico-cultural: humanidades y técnica, reflexividad y espontaneidad, concepciones teocéntrica y antropocéntrica de la existencia.

Y como para confirmar el carácter de recuperación plenaria poseído por el Movimiento Justicialista, su inspirador, el Excmo. Señor Presidente de la República, General de Ejército don Juan Perón, ha dicho: «No es posible fundar sobre una ley técnica, desconectada de las razones últimas, una ley positiva, ni siquiera un tratado de buenas costumbres». «En los cataclismos, la pupila del hombre ha vuelto a ver a Dios y, de reflejo, ha vuelto a divisarse a sí mismo. Si debemos predicar y realizar un evangelio de justicia y de progreso, es preciso que fundemos su verificación en la superación individual como premisa de la superación colectiva».

Por camino áspero y largo, «per aspera ad astra», como escribía Estacio, vamos hacia la integración de las humanidades y la técnica, dentro del sistema que restaura el orden perdido de los medios y los fines: el natural y el sobrenatural. Ni técnica deshumanizada, ni humanismo desentendido de la realidad técnica. Lo vedan teoría y doctrina propuestas a la reflexión del entendimiento, y a la espontaneidad de la comprensión.

Por último, el 30 de Octubre de 1950, al abordar los falaces dilemas medioevalistas y modernistas, el mismo General Perón expresaba un pensamiento que puede quedar glosado así: Ni teocentrismo ni antropocentrismo: Cristocentrismo. Amor al Dios-Hombre, primer fundamento de la confianza puesta en tercera edad cristocéntrica, cuya imagen guía el laboreo diario de esta casa, erigida para educar en la justicia de la ley humana, reflejo de otra divina, a nuestra juventud.

Con cuánta razón escribe el eminente Padre Quiles, Director General de la Exposición y del Ciclo de Conferencias que inauguramos: «Ni el individuo ni la sociedad hallan abrigo en concepción relativista alguna donde perdemos el sentido de lo eterno, autenticidad de conciencia y vinculación con el mundo transcendente». «No hay sociología perdurable que no esté vertebrada por concepto firmísimo de la personalidad en el triple aspecto metafísico, psicológico y social».

Confiemos en que admitirlo y observarlo hará invulnerable nuestra tercera posición.

Las conferencias que integraron esta serie, y que constituyeron un brillante ciclo cultural, seguido con sostenido interés por numeroso auditorio, que en ocasiones desbordó la capacidad del Aula Magna, fueron las siguientes:

LUNES 14 DE JULIO: LA FILOSOFÍA Y LOS PROBLEMAS CIENTÍFICOS DEL SIGLO XX, por el **R. P. Dr. Juan A. Bussolini, S. I.**, Director de los Institutos Científicos de Investigación, de San Miguel; **MARTES 15:** MAX SCHELER, HEIDEGGER Y LA TEORÍA DE LOS VALORES, por el **Dr. Juan Llambías de Azevedo**, Profesor de la Universidad Nacional de Montevideo; **MIÉRCOLES 16:** LA METODOLOGÍA FILOSOFICA DE DESCARTES Y SU REPERCUSIÓN EN LA FILOSOFÍA MODERNA, por el **R. P. Dr. Enrique B. Pita, S. I.**, Decano del Instituto Superior de Filosofía (en la Solemne Colación de Grados de dicho Instituto); **JUEVES 17:** HUSSERL Y HEIDEGGER, por el **Dr. Luis Eduardo Nieto Arteta**, Profesor de la Universidad Nacional de Bogotá (Colombia); **VIERNES 18:** BERGSON Y NOSOTROS, por el **Dr. Angel Vassallo**, Profesor de la Universidad Nacional de Buenos Aires; **LUNES 21:** EL FONDO METAFÍSICO DE LA POESÍA DE RAINER MARÍA RILKE, por el **Dr. Otto E. Langfelder**, Profesor de la Universidad de Viena; **MARTES 22:** FILOSOFÍA DE LA TÉCNICA EN EL SIGLO XX, por el **R. P. Dr. Roberto Saboia de Medeiros, S. I.**, Presidente de la Universidad Técnica de São Paulo (Brasil); **MIÉRCOLES 23:** LA LÓGICA DE HUSSERL, por el **Dr. Héctor A. Llambías**, Profesor de las Universidades de Buenos Aires y La Plata (hoy Ciudad Eva Perón); **JUEVES 24:** EL EXISTENCIALISMO: SU PANORAMA Y SUS PROBLEMAS, por el **R. P. Dr. Ismael Quiles, S. I.**, Profesor de la Facultad de Filosofía de San Miguel; **VIERNES 25:** LA FILOSOFÍA DEL DEBERECHO EN EL SIGLO XX, por el **Dr. Juan Izurieta Craig**, Profesor de la Universidad Nacional del Litoral; **MARTES 5 DE AGOSTO:** LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA EN EL SIGLO XX, por el **Prof. Dusan Zanko**, Profesor del Seminario Arzobispal de Zagreb (Croacia); **JUEVES 7:** LA FILOSOFÍA ESCOLÁSTICA EN EL SIGLO XX, por el **Prof. Dr. Nimio de Anquín**, Profesor de la Universidad Nacional de Córdoba; **VIERNES 8:** LAS ORIENTACIONES DE LA PSICOLOGÍA EN EL SIGLO XX, por el **R. P. Dr. Pedro Moyano, S. I.**, Rector de las Facultades de Filosofía y Teología de San Miguel.

Ofrecemos en el presente volumen algunas de estas conferencias. No ha sido posible presentarlas todas, porque en algunos casos los conferenciantes hablaron con el auxilio de simples notas, sin redactar el texto en su totalidad, y en otros casos tenían ya comprometida su publicación en otras páginas.

Ante el insistente pedido de las autoridades universitarias, la Exposición —que en un principio debía clausurarse a fines de julio— permaneció abierta hasta el 16 de agosto, siendo continuamente visitada por numeroso público, grupos estudiantiles y delegaciones de diversas instituciones, especialmente a las horas —de la mañana y de la tarde— en que se realizaban visitas guiadas o explicadas.

En la Exposición se han hallado representadas 172 Instituciones y Editoriales de los siguientes países: Argentina, Alemania, Austria, Bélgica, Canadá, Colombia, Chile, España, Estados Unidos, Francia, Holanda, Inglaterra, Italia, México, Portugal y Suiza. Han concurrido, en total, 113 representantes de Europa y 59 de ambas Américas.

El CATALOGO impreso con el título de BIBLIOGRAFIA FILOSOFICA DEL SIGLO XX —y que fué puesto a la venta cuando aún permanecía abierta la Exposición— constituye un valioso instrumento de consulta bibliográfico, pues reúne en sus 472 páginas más de cuatro mil títulos, clasificados sistemáticamente y con completísimos Indices de autores, bibliotecas y colecciones. Fué preparado, de acuerdo a las más severas exigencias científicas, por el Instituto Bibliotecológico de la Universidad de Buenos Aires, que prestó en todo momento una colaboración verdaderamente abnegada. Armonizan con el contenido la presentación tipográfica, que es todo un alarde de técnica, el excelente papel y la rica encuadernación.

La Metodología Filosófica de Descartes y su repercusión en la Filosofía Moderna

Por el R. P. DR. ENRIQUE B. PITA, S. I.

El 11 de febrero de 1650, en la ciudad de Estocolmo (Suecia) y en la estación de los intensos fríos nórdicos, se extinguía lentamente, a la edad de 53 años, la vida de aquel gran buscador de la verdad que se llamó Renato Descartes¹.

Esta sinceridad en la búsqueda de la verdad no libró a Renato Descartes de incidir en una desviación fundamental, respecto al enfoque metodológico del objeto propio de la filosofía; desviación que convirtió al Filósofo del Método en «el padre de la filosofía moderna».

Estableceremos, pues, en primer lugar un parangón entre la metodología filosófica de Santo Tomás y la de Descartes, que nos permitirá a continuación apreciar en la magnitud de sus proyecciones la desviación cartesiana y su repercusión en la filosofía moderna.

Empecemos por la metodología filosófica en Santo Tomás, que es la que a continuación nos ha de dar luz sobre el falso enfoque metodológico de la filosofía en Descartes.

Si el conocimiento científico es llanamente captar una esencia, la ciencia no será sino un hábito o modalidad por el que el entendimiento conoce las esencias de las cosas. Ahora bien, hábito es una modalidad o disposición en virtud de la cual una facultad, de suyo indiferente para obrar en una u otra forma, queda determinada de una manera estable a obrar con facilidad y prontitud en una dirección fija. De acuerdo a esto, cuantos sean los modos estables de operar del entendimiento en el conocimiento de las esencias, tantas serán las ciencias. Ahora bien, lo que es-

¹ Había nacido el 31 de marzo de 1596.

pecifica los hábitos, que, como acabamos de ver, no son sino diferenciaciones secundarias de las facultades ², es el modo de operar; pues a un modo determinado de operar ha de corresponder en la facultad intelectual una diferenciación determinada que fundamente ontológicamente esa manera de operar. Esto es lo que los escolásticos llamaron conocer las potencias o hábitos por su objeto formal, es decir, conocer el principio operador por su modo de operar. Partiendo, pues, de este fecundo principio, vemos que las ciencias se podrán dividir en cuatro grupos fundamentales: ciencias empiriológicas, matemáticas, metafísica y filosofía de la naturaleza. El orden de esta enumeración no corresponde a su jerarquía de primacía, sino a la comodidad pedagógica para la explicación de sus diferenciaciones.

Cada uno de estos cuatro hábitos intelectivos fundamentales implicará, por supuesto, un método científico diverso. Precisamente el primordial valor de esta división específica de los hábitos intelectivos científicos reside en adoptar el método apropiado a cada ciencia particular. Por descuidar la reflexión sobre la diversa manera de moverse el entendimiento humano en las distintas ciencias, se ha originado el desconcierto más lamentable en la demarcación de límites entre las ciencias. Quien una vez por todas ha percibido cuál hábito y método científico se significa, v. gr., por la ciencia empiriológica o experimental y cuál por la metafísica, verá sin ningún género de duda que el problema de la conciliación de la ciencia empiriológica con la metafísica es un falso problema y que nada puede decir el experimentador «como experimentador» que alcance ningún sentido metafísico, ni turbe por consiguiente el claro cielo de los principios ontológicos; como paralelamente ninguna reflexión metafísica podrá representar obstáculo para el descubrimiento de ninguna ley experimental. Lo único que tiene sentido, al hablar de los diversos hábitos intelectuales, es su posible subordinación, que constituye nada menos que la jerarquización de las ciencias. Las distintas ciencias son, en efecto, hábitos que se mueven en planos diversos sin entrar nunca en conflicto; y el hecho de su subordinación se posibilita gracias al mismo sujeto pensante, de donde todas levantan vuelo.

² Llamamos «diferenciaciones secundarias» a las cualidades no-innatas, sino adquiridas, de las facultades anímicas.

La misma historia de las ciencias se encarga de patentizar esta autonomía. No hay más que recordar cómo la metafísica alcanzó ya alturas inconmensurables en tiempos de Platón y Aristóteles, cuando la mayor parte, si no la totalidad, de las ciencias empiriológicas andaba todavía en pañales; y los siglos XVIII y XIX, que se distinguieron por el deslumbrante desenvolvimiento de las ciencias experimentales, no son precisamente centurias de grandes valores metafísicos. En un mismo personaje histórico se puede descubrir igual falta de correspondencia. Santo Tomás de Aquino, p. e., que en metafísica es el águila caudal de las definitivas síntesis filosóficas, en las ciencias experimentales no acusa el mismo genio investigador, ni mucho menos.

Comenzando, pues, por la metodología de las llamadas leyes científicas por antonomasia (en las que la palabra «científicas» tiene un sentido restringido a las leyes de inducción) vemos que los objetos del mundo empírico pueden ser sometidos a la repetida observación experimental y, por la comprobación de su modo constante de operar, dar lugar a la formulación de tales leyes. Claramente aparece que la razón inmediata de toda ley empiriológica es siempre, como la misma etimología de su nombre lo indica, la experiencia: «así lo ha mostrado la experiencia», «es un hecho experimentado», «es el resultado de la experiencia», «lo sabemos por la experiencia», etc., son frases que indican siempre lo mismo: la experiencia es la razón de la ley. Es verdad que aquí se plantea el problema de Kant, a saber, que la experiencia es particular y contingente y la ley científica, por el contrario, es universal y necesaria. Aunque rigurosamente no hace al caso en este punto soltar la dificultad kantiana, diremos sólo que, en realidad, la razón integral de la ley científica es la experiencia de determinados casos en relación con su misma inteligibilidad: la experiencia es la expresión de una ley universal y necesaria cuando no encuentra su inteligibilidad sino en su universalidad y necesidad. La universalidad y necesidad de la ley empírica es, pues, algo que el entendimiento comprueba no fuera ni dentro de la experiencia, sino en relación necesaria con ella, en cuanto que la experiencia inductiva manifiesta, al descartar los factores accidentales, los antecedentes esenciales del fenómeno observado: de aquí nace la universalidad y necesi-

dad de la ley empírica. Siempre pues, es menester, en las leyes empíricas la experiencia inductiva y ella es la razón directa de la ley.

Si ahora reflexionamos sobre los enunciados matemáticos, nos encontramos con una modalidad muy diversa de comportamiento intelectual. En las matemáticas el entendimiento sin duda no puede prescindir en absoluto de la experiencia; pero ésta tiene una función específica distinta. En las leyes matemáticas, en efecto, se necesitará ciertamente la experiencia, pero no para dar la razón de la ley, sino simplemente para obtener los puros conceptos, gracias a los cuales se ha de captar y formular la ley. La diferencia entre el que entiende o descubre una ley matemática y el que la ignora, no está para nada en la experiencia, sino en que el que entiende o descubre la ley matemática es capaz, una vez obtenidos los puros conceptos, de inferir por la comparación de ellos lo que en virtud de su contenido ideológico se postula. Que la suma de los tres ángulos del triángulo equivalen a dos rectos no se sabe por la experiencia, sino por la comparación de lo que se significa por triángulo y ángulo. Aquí no tendría, pues, ni siquiera sentido la objeción kantiana contra la universalidad y necesidad de estas leyes; la dificultad kantiana que aquí se pone es la del origen y objetividad de dichos conceptos. Es claro que al hablar de la objetividad de los conceptos matemáticos, nos referimos directamente a las matemáticas en cuanto valoran ontológicamente las relaciones cuantitativas del número y figura, como las concebía Santo Tomás; pues los modernos extienden el campo de sus elucubraciones matemáticas a los seres ideales (seres de razón) resultantes de las relaciones ideales que guardan entre sí los objetos cuantitativos, abstraídos de todo orden a la existencia; y de la valorización ontológica de los seres de razón no se puede hablar formalmente, sino sólo fundamentalmente, en cuanto se los refiere al fundamento ontológico. En las leyes empiriológicas, en cambio, no inferimos la ley de la comparación de varias esencias conceptuales, sino inversamente, las esencias conceptuales se infieren de la experiencia. En biología, por ejemplo, no se da primero el concepto esencial de planta, de donde se deduzca a continuación el funcionamiento típico de la planta, sino inversamente la experiencia

de este típico funcionamiento nos ha dado el concepto esencial de lo que es la planta.

En metafísica el entendimiento se mueve como en las ciencias matemáticas, sin acudir a la experiencia para otra cosa que para obtener sus conceptos; pero con una discrepancia muy característica, a saber, que la analogía desempeña aquí una función esencial en la predicación del contenido de las abstracciones metafísicas, al paso que las matemáticas operan con predicados unívocos (que explicaremos inmediatamente). Esto es, las matemáticas consideran sus problemas por comparación de conceptos, que es la prueba absoluta, en contraposición a la inducción, de que se valen las ciencias experimentales, que no alcanza la certeza absoluta, sino sólo la que se llama física, o sea, prueba fundada no en las esencias absolutas e inmutables de las cosas, sino en la comprobación experimental de las condiciones existenciales, físicamente inmutables, de las esencias cósmicas.

A esto se añade que las matemáticas tratan un objeto —la cantidad, continua y discreta: figura (extensión) y número— que se abstrae de la experiencia directa: objeto que es enteramente proporcionado al entendimiento humano, que abstrae sus conceptos de las experiencias directas: de ahí que el objeto matemático sea expresado en la mente por sus notas propias, y no por referencia a otros objetos: en este aspecto el objeto de las matemáticas se asimila a los objetos de las ciencias de inducción.

En cambio, la metafísica, aunque proceda, como las matemáticas, por la vía de la prueba absoluta de la comparación de los conceptos, sin embargo trata un objeto meta-físico, que trasciende la experiencia y que no es conocido en sus relaciones a los seres que trascienden la experiencia, sino por referencia a objetos experimentales: así el ser, la causa, el fin, etc., son considerados en metafísica como trascendentales, o sea, el ser como ser, la causa como causa, el fin como fin, etc., nociones que se verifican aun en los seres que están fuera de la experiencia, según un modo que es conocido por referencia al modo como se verifican en los seres de las experiencias directas.

De esta manera se puede decir, como indicábamos, que las matemáticas realizan el tipo ideal de las ciencias en el estado presente del entendimiento humano, al tratar por vía de probación absoluta un objeto primitivo.

Por eso todas las ciencias tienden a ilustrar sus demostraciones por medio de esquemas matemáticos. A esta misma raíz se debe también la particularidad de encandilar el entendimiento que poseen las claridades matemáticas en quienes, en frase de Santo Tomás, «no sufren que se les diserte de nada, sino es por el método propio de las ciencias matemáticas» (Com. in Met., 1. 2, lect. 5).

En la filosofía de la naturaleza (aplicación de los principios metafísicos a las leyes experimentales) el problema es muy diverso de los casos analizados antes. Aquí el entendimiento para formular sus leyes científicas ni puede prescindir de las pruebas experimentales, ni de la especulación o composición de conceptos; pues la filosofía de la naturaleza ocupa un término medio entre la pura ciencia experimental y la metafísica. En la filosofía de la naturaleza, en efecto, se trata de aplicar los principios metafísicos a las leyes empiriológicas y deducir por medio de dicha aplicación leyes propias. Con un caso práctico se entenderá lo que se quiere decir. Sabemos, por ejemplo, por la psicología experimental, que entre las modificaciones nerviosas sensoriales y las sensaciones correspondientes hay una directa dependencia o perfecto paralelismo: a tal modificación nerviosa corresponde tal sensación: así no es posible la visión del obelisco, si las modificaciones nerviosas corresponden a la percepción de la pirámide de Mayo; y la perfección de la visión de ésta corresponde a la de aquéllas. Por otra parte, metafísicamente consta el principio en virtud del cual el perfecto paralelismo entre el antecedente A y el consecuente B descubre el nexo causal que liga a A con B, de suerte que el antecedente es causa y el consecuente no es sino su efecto.

Aplicando, pues, esta ley metafísica al caso propuesto, deducimos lógicamente que el proceso nervioso está ligado a la sensación con nexo causal. Esta será, pues, una ley de la filosofía de la naturaleza; en particular, de la psicología racional. Como se ve, para establecer tales leyes ni se puede descuidar el estudio de las leyes empiriológicas, ni el de los principios metafísicos. Con todo, la importancia de ambas no es igual, dado que, usando la terminología escolástica, en la filosofía de la naturaleza la ley empiriológica es la materia y el principio metafísico la forma; en otras palabras, que, aunque el material en que

se trabaja sea una ley empiriológica, la aplicación se hace manejando principios metafísicos. Esta ciencia, pues, pertenece directamente a la filosofía (de ahí su nombre de filosofía de la naturaleza); aunque es cierto que no puede prescindir de las leyes experimentales de la naturaleza (de ahí que no sea simplemente metafísica, sino filosofía de la naturaleza). Por eso el objeto propio de la filosofía de la naturaleza está, como el objeto de la metafísica, fuera de la experiencia inductiva: objeto que es conocido por referencia a los objetos experimentales (como la causa es conocida a través de sus efectos).

Resumiendo:

Las ciencias experimentales tratan un objeto que cae en la experiencia directa y que se refiere por consiguiente a las esencias de la zona experimental; estas esencias son captadas en las ciencias empíricas por la experiencia inductiva.

Las matemáticas consideran un objeto —la cantidad— que cae también, como el de las ciencias experimentales, en la zona de la experiencia; pero lo investigan por comparación de conceptos (este aspecto último es común en las matemáticas y en la filosofía).

La filosofía, en cambio, (metafísica y filosofía de la naturaleza) trata un objeto que trasciende la experiencia directa (objeto metafísico) y que es captado por comparación de conceptos.

He aquí pues la diferencia fundamental entre las metodologías filosófica y matemática: la metodología matemática trabaja con conceptos abstraídos de la experiencia directa y que son por ende conceptos primitivos, o sea, conceptos que representan sus objetos —las cantidades— por notas propias, y no por referencia a las notas de otros objetos; la metodología filosófica, en cambio, se mueve en el plano de la analogía: trabaja con conceptos polivalentes que trascienden la experiencia directa.

En Descartes, por el contrario, existe una desviación fundamental del enfoque metodológico de la filosofía. A él se puede aplicar con toda propiedad la frase lapidaria de Santo Tomás: «*Quidam non recipiunt quod eis dicitur, nisi dicatur eis per modum mathematicum*».

El autor de las «Meditaciones Metafísicas» trata el objeto filosófico o metafísico al igual del objeto matemático.

Para Santo Tomás el objeto metafísico es conocido por nuestro entendimiento primitivamente, puesto que no cae en la experiencia directa: la experiencia no puede llegar al objeto filosófico. En esto concuerdan Santo Tomás y Kant.

Que esto sea así lo está diciendo la misma experiencia: en efecto, los seres que no caen en la experiencia directa, que son el objeto propio de la filosofía, los entendemos por referencia a los seres experimentables: así, p. e., entendemos por espiritual lo que no depende de la materia; por infinito, lo que no tiene límites; por creación, producción sin sujeto preexistente; hablamos de *ver* la fuerza del argumento, por entender el valor lógico del argumento; de *visión* beatífica, por contemplación intelectual beatífica; etc.

La evolución semántica de las lenguas muestra lo mismo: así Dios deriva de «deivos», lúcido; alma de «ánemos», soplo; entender, de «intus-legere» leer dentro; inspiración de soplo interno, etc.

Descartes, en cambio, sostiene una metodología filosófica *more geometrico*: de ideas claras y distintas acerca de los objetos metafísicos, o sea, de objetos filosóficos primitivos: Dios, p. e., o el Ser Infinito para Descartes es un objeto primitivo: según el Filósofo del Método conocemos lo infinito primitivamente, sin necesidad de conocer primero lo limitado o finito; de la misma manera la espiritualidad del alma humana es conocida originariamente al estilo de los conceptos que versan sobre objetos experimentables; y así de todos los demás objetos filosóficos; de donde nació su célebre teoría de las ideas innatas, que, independientemente de toda experiencia, expresan sus objetos primitivamente, esto es, con notas propias, claras y distintas.

Pero aquí cabe preguntar: si los objetos filosóficos están fuera de la experiencia directa, ¿de dónde les viene a estos conceptos filosóficos la determinación de representar primitivamente sus objetos? Descartes no va a dudar en responder que esta característica les viene a los conceptos filosóficos de la misma interioridad subjetiva de la facultad cognoscitiva, sin ninguna conexión causal con los objetos extramentales.

Esto da a la metodología del padre del racionalismo su sentido característico de irrealidad; que aprovechó Kant para poner

de manifiesto la falta de fundamento óntico de la filosofía racionalista.

Aquí radica la desviación inicial y fundamental del Filósofo del Método. Esto llevará a Descartes a la teoría más vulnerable de su racionalismo: a sus célebres «ideas innatas»; a la separación radical entre los conceptos y las experiencias: los conceptos tienen su zona propia, sin enlace con las experiencias, que a lo más son ocasiones de aquellos.

Esta metodología Cartesiana dará pie más tarde a la arbitraria y peregrina teoría racionalista de Leibniz sobre la armonía preestablecida entre los conceptos y las experiencias: los conceptos y las experiencias se suceden en dos series paralelas sin nexo de mutua conexión causal, como dos relojes sincrónicos que van marcando simultáneamente la misma hora sin mutuas determinaciones.

Esto imprime al racionalismo cartesiano la caracterización que se ha dado en llamar «angélica»: nuestra vida intelectual se mueve al margen de las determinaciones de sus objetos, en un plano dialéctico, puramente conceptual, desprovisto de raíces ontológicas.

Basta, p. e., considerar la prueba de la existencia de Dios en Descartes, para ver cómo el filósofo racionalista, en fuerza de su metodología filosófica, se está moviendo en un plano dialéctico, puramente conceptual, sin conexión con las realidades ónticas de las cosas.

Oigamos al filósofo probando artificiosamente que existe Dios infinitamente perfecto, en la Meditación Tercera: «La idea de Dios por ser tan clara y distinta y contener en sí más realidad objetiva que ninguna otra, es la más verdadera de todas, y la que menos sospechosa se hace de encerrar error y falsedad. Esta idea de un ser soberanamente perfecto e infinito, es enteramente verdadera porque, aun en el caso que pudiéramos imaginar que un tal ser no exista, no se puede fingir que su idea no nos represente nada real»³.

El mismo argumento es desarrollado en la Meditación Quinta: «Acostumbrado en todas las demás cosas, nos dice Descartes, a distinguir la esencia de la existencia, me persuado fácilmente

³ Médit. 3e. - IX, 36, 79.

de que la existencia puede ser separada de la esencia de Dios, y que así es posible concebir un Dios que no exista actualmente. Pero cuando pienso más detenidamente, veo manifiestamente que la existencia no puede separarse de la esencia de Dios, del mismo modo que de la esencia de un triángulo rectilíneo no puede separarse que el valor de sus tres ángulos sea igual a dos rectos, ni de la idea de una montaña la idea de un valle; de suerte, que concebir un Dios, es decir, un ser soberanamente perfecto, sin existencia, es decir, sin alguna perfección, es lo mismo que concebir una montaña sin valle»⁴.

Y en sus «*Rationes Dei existentiam et animae a corpore distinctionem probantes more geometrico dispositae*», resume Descartes su argumento en un silogismo, que, según él, claramente entenderán todos los que estén libres de prejuicios contra su método: «Es lo mismo decir que algo se contiene en la naturaleza o concepto de alguna cosa, que decir que es verdad afirmar eso mismo de la tal cosa. Pero es así que la existencia necesaria se contiene en el concepto de Dios. Luego es verdad afirmar de Dios que se encierra en El la existencia necesaria, o lo que es lo mismo, decir que existe»⁵.

Respecto de este paso falso del orden conceptual al orden real como aparece en el argumento cartesiano, el realista Santo Tomás⁶ estará de acuerdo en absoluto con el agnóstico Kant⁷, para decirnos ambos decididamente que en todo juicio existencial de nada sirve demostrar que el predicado está contenido en la noción del sujeto, mientras no se haya demostrado todavía la existencia real del sujeto. Admitir la existencia del sujeto y negar la realidad del predicado contenido en la noción del sujeto, es una abierta contradicción; pero negar la realidad del predicado, porque se niega la existencia del sujeto, no es ninguna contradicción. En la proposición «el ser perfectísimo existe» la conclusión, mientras no se pruebe la existencia del sujeto, será sólo condicional: si el ser perfectísimo existe, necesariamente ha de existir; puesto que la existencia está en la noción

⁴ Médit. 5e. - IX, 52, 79.

⁵ *Rationes...*, Edic. Adam-Tannery, VII, 166, 20.

⁶ S. Th. 1, q.2, a.1, ad 2.

⁷ Krit. d. r. Vern. 2.^a edic., Karl Kerhbach, 1878, p. 469.

del ser perfectísimo; de lo contrario, arbitrariamente la idea exigiría la cosa, y el entendimiento sería la medida de las cosas y las cosas no medirían ya el conocimiento.

Estamos pues en el más puro y consecuente idealismo cartesiano: la idea que sin ninguna conexión con la realidad ontológica pretende poner fuera despóticamente esa realidad por una como necesidad psicológica de vivir intelectualmente: estamos en presencia de un entendimiento que da realidad a la cosa, da ser al ser, numeniza su objeto. Esa cosa cartesiana es puro pensamiento de cosa, ese ser cartesiano es puro ser ideal, ese objeto cartesiano es puro fenómeno.

De este modo la metodología filosófica realista de Santo Tomás, que tiene su punto de partida en la conexión directa o indirecta que guardan los conceptos con la experiencia, ha sido sustituida en Descartes por una metodología que podrá tener su aplicación en una ciencia como las matemáticas, donde el objeto —la cantidad— cae en la experiencia directa; pero que en filosofía, donde el objeto queda fuera de la experiencia —objeto metafísico—, se convierte en una metodología dialéctica, que se desconecta del mundo óntico de la experiencia.

La repercusión de la metodología cartesiana en la filosofía «nueva», como se dió en llamarla entonces, y que no era sino la que posteriormente se conoce con el nombre de «racionalista», es indiscutible.

Para los filósofos racionalistas (Spinoza, Leibniz, Wolff) las categorías metafísicas de la razón teórica no se demuestran por raciocinios, partiendo de conceptos cuyo contenido sea experimental, ni se intuyen verificadas en la realidad óntica de las experiencias. Al estilo de Descartes, las categorías metafísicas se admiten porque son evidentes en sus mismas conceptualidades nocionales, sin necesidad lógica de declarar su conexión con la realidad extramental de las experiencias.

Esta es la encrucijada donde Kant esperará a la filosofía racionalista para idealizar la crítica del conocimiento.

Pero por una paradoja muy inteligible ni el mismo Kant, que se revela tan fino y acertado adversario de Descartes, se libra de caer en las redes racionalistas del Filósofo del Método.

Es verdad que Kant se condujo con extrema habilidad cuando mostró cómo las categorías metafísicas de una razón teó-
re-

tica desconectada de las experiencias son puras conceptualidades dialécticas. Pero ese mismo Kant admitió con Descartes el falso postulado del abismo infranqueable entre nuestras experiencias y las categorías metafísicas: para el filósofo de Kœnigsberg no había otra forma de tratar las categorías metafísicas sino la cartesiana, sin lazo de unión con nuestras experiencias. Partiendo de Descartes, Kant no sacó las conclusiones cartesianas, sino las que habría deducido el mismo Santo Tomás, si hubiese partido, como Kant, de los supuestos metodológicos de Descartes, esto es, la irrealidad de las categorías metafísicas desconectadas de la realidad. Con todo, a pesar de ello, el filósofo germano pagó a su vez tributo al racionalismo al aceptar los supuestos metodológicos cartesianos y refutar así cómodamente la filosofía racionalista.

Para Kant, lo mismo que para Santo Tomás, proclamar la realidad de las categorías metafísicas desvinculadas de nuestras experiencias sería semejante a querer recoger la promisora harina de un molino puesto en movimiento, sin la materia de los granos. Pero Kant discrepará de Santo Tomás en la refutación de las argumentaciones de tipo cartesiano. Según Kant, las categorías metafísicas racionalistas no pueden conectarse con nuestras experiencias y deben ser consideradas por ende como puras conceptualidades. De acuerdo a Santo Tomás, en cambio, no hay que admitir de hecho su realidad, mientras no se muestre su conexión con nuestras experiencias; mas una vez conectadas con la esfera óptica de la experiencia, por intuición o por raciocinio, contrariamente a lo que supone Descartes, se evidencia la justificación lógica de su realidad.

A través de Kant la repercusión cartesiana alcanza al neokantismo del siglo XIX y a todo el idealismo, que culmina en la evolución dialéctica de Hegel, quien va a partir, como Descartes, del pensamiento o idea del ser, y no del ser pensado.

Con la fenomenología de Husserl se abre paso la reacción contra Kant, al querer eliminar la dualidad del nùmeno y fenómeno y cifrar todo conocimiento en su fenomenología, con la doble reducción o precisión del aspecto psicológico de la intencionalidad conceptual (reducción fenomenológica) y de su referencia extramental (reducción eidética). Es al mismo tiempo una manera nueva de depender de Descartes, al proclamar ob-

jetos puramente conceptuales, aunque discrepando siempre de él al no querer admitir, y con razón, la realidad extramental de objetos puramente nocionales.

Por fin, en nuestros días, el existencialismo vuelve otra vez a Kant en cierto modo, al restituir el númeno kantiano de la cosa en sí, aunque con características propias; pero de nuevo son rechazadas, como irreales, las categorías metafísicas, porque son pensadas al modo cartesiano, desligadas de toda experiencia.

Estas repercusiones cartesianas en el movimiento filosófico moderno nos iluminan sobre la trascendental importancia de la desviación inherente a la metodología cartesiana. Descartes coincide con Santo Tomás en sus conclusiones; pero discrepa del Doctor Angélico en su metodología, que no le salva de los ataques de la filosofía moderna contra sus conclusiones; en cambio, coincide con los filósofos modernos en su metodología, en virtud de la cual las categorías metafísicas son pensadas sin lazo de unión con nuestras experiencias; y discrepa de ellos en sus conclusiones, que resultan ilógicas por razón de su metodología filosófica.

Para cerrar estas reflexiones sobre la desviación de la metodología cartesiana y su repercusión en la filosofía moderna, será bien recordar la ponderosa sentencia de Santo Tomás en el proemio del «De ente et essentia», citando a Aristóteles (L. 1 de Coelo et Mundo): «Parvus error in principio magnus est in fine»: «un error que parece pequeño en el principio, se manifiesta grande en el fin»: esto es, una desviación que se considera insignificante, cuando se arranca del punto de partida, escapa a toda medida cuando se llega a sus ulteriores proyecciones y repercusiones.

Husserl y Heidegger

Por el DR. LUIS EDUARDO NIETO ARTETA

El tema de esta conferencia, a saber, el análisis de las relaciones entre la fenomenología y la analítica de la Existencia, entre Edmundo Husserl y Martín Heidegger, está indicado por las mismas consideraciones que se encuentran en las primeras páginas de «Ser y Tiempo», la obra de Heidegger. Recaen ellas sobre el método fenomenológico. Las significaciones que tienen tales consideraciones son las siguientes:

a) Una acentuación del método y una identificación de la fenomenología con el método fenomenológico. Heidegger dice: «La expresión «fenomenología» significa primariamente el concepto de un método. No caracteriza el «qué» material de los objetos de la investigación filosófica sino el «cómo» formal de ésta». Para el eminente filósofo la fenomenología es esencialmente un método. Aclarando el contenido de ese método Heidegger se refiere a la máxima «ir a las cosas mismas» afirmada por Husserl: «El título “fenomenología” expresa una máxima que puede formularse así: “a las cosas mismas”, frente a todas las construcciones en el aire, a todos los descubrimientos casuales, frente a la adopción de conceptos sólo aparentemente rigurosos, frente a las cuestiones aparentes que se extienden con frecuencia a través de generaciones como problemas». Ya Husserl nos había hablado de la «fundamental exigencia de un volver a las cosas mismas»; b) Una separación entre la fenomenología, tal como ella se expresó en Husserl, y el método fenomenológico. Heidegger repudia toda relación inescindible en-

tre aquélla y éste. Acepta sí, la máxima husserliana «ir a las cosas mismas», pero, como intentaré explicar posteriormente, descubre o cree descubrir una realidad que ya no es la de la conciencia pura. Sabido es que el método fenomenológico ha sido comprendido como una incitación a acercarse al ser, mas al través de un múltiple y variado mostrarse. Podría hablarse de una proliferación de fenomenologías. Justamente, veremos luego que para Heidegger la analítica del ser es una fenomenología del ser ahí. Cabe recordar que contemporáneamente las ontologías regionales son presentadas como fenomenologías de las correspondientes esferas de la experiencia. La «aplicación», digamos así, del método fenomenológico llevará a Heidegger al abandono de la fenomenología husserliana. Una posición análoga se encuentra también en Nicolás Hartmann. Puede aludirse a la «tragedia espiritual» de Edmundo Husserl. También en la historia de la filosofía hay «tragedias espirituales». Consistiría en el descubrimiento o creación de un método que en sus mismos discípulos o continuadores suscitará el rechazo discreto o declarado de las «posiciones» por él adoptadas. No sería la primera vez que ese fenómeno cultural se haya producido en el desarrollo incesante de la filosofía. También Hegel define o crea un método que llevará a algunos de sus discípulos a repudiar el espíritu y el sentido de la filosofía hegeliana.

Al analizar las vinculaciones entre la fenomenología husserliana y la analítica de la existencia quedarán fuera del marco de esta disertación los temas del mundo y del tiempo.

En Heidegger el método fenomenológico conduce a una definición de la analítica existencial como una fenomenología del ser ahí. En consecuencia, la analítica del ser ahí será también una hermenéutica. Heidegger nos dice: «Fenomenología del "ser ahí" es hermenéutica en la significación primitiva de la palabra, en la que designa el negocio de la interpretación». He ahí una primera divergencia u oposición entre Heidegger y Husserl. Para éste la fenomenología es una descripción de la esfera de la conciencia pura o trascendental. ¿Qué es, en opinión de Husserl, la conciencia pura? Veamos. El micrófono que percibo no es este micrófono que está frente a mí, que yo puedo tocar, cambiar de lugar, con el cual puedo producir algún ruido si lo gol-

peo con los nudillos y que amplifica mi voz. Este micrófono concreto e individual, que es de color gris y de materia pesada, puede desaparecer, puede ser fundido o destruido, pero el micrófono percibido no podrá sufrir esas modificaciones y tampoco podré suscitar con él aquellas transformaciones o efectos en el mundo de la realidad natural. En el método fenomenológico prescindimos de la existencia del micrófono que está sobre esta mesa. Ponemos entre paréntesis todo juicio de existencia sobre ese micrófono. Es lo que llama Husserl la «desconexión». Todo quedará desconectado: la naturaleza, la lógica, todas las disciplinas teoréticas de la mathesis formal, etc. Pero al desconectar el micrófono del ejemplo anterior, al poner entre paréntesis todo juicio de existencia en torno a él, nos quedamos solamente con el acto en el cual es percibido el micrófono en la conciencia. Ninguna desconexión podrá llevarnos a prescindir de ese acto. Este es inextirpable o «indestructible». Por eso la conciencia es, como dice Husserl, el «residuo fenomenológico». «...no hay, afirma Husserl, desconexión capaz de borrar la forma del cogito y el sujeto puro del acto». La conciencia pura es lo que se da intuitiva e inmediatamente. «...dirigimos la mirada de nuestra aprehensión, declara Husserl, e indagación teórica a la conciencia pura en su absoluto ser propio. Así, pues, esto es lo que queda como el «residuo fenomenológico» buscado, lo que queda a pesar de que hemos desconectado el mundo entero con todas sus cosas, seres vivos, hombres, comprendidos nosotros mismos. No hemos perdido propiamente nada, sino ganado el íntegro ser absoluto...». La conciencia será así, para decirlo con palabras de Husserl, «fuente de toda razón y sin razón, de toda legitimidad e ilegitimidad, de toda verdadera realidad y ficción, de todo valor y contravalor, de toda hazaña y fechoría».

La fenomenología husserliana será, en tal virtud, una ciencia de los orígenes. ¿En qué sentido lo es? La conciencia pura es la «esfera del ser de orígenes absolutos» porque como lo ha dicho Husserl, en la frase antes reproducida, es la «fuente de toda razón y sin razón, de toda legitimidad e ilegitimidad...». La fenomenología husserliana retrocede a lo «último en todo conocimiento». Será pues la fundamentación de todas las ciencias. En

el pensamiento de Husserl la fenomenología, ciencia de los orígenes, es la fundamentación de la lógica, de las ciencias del espíritu y de la naturaleza, de la psicología. En suma, la fenomenología es la ciencia fundamental de la filosofía. Si la conciencia es el reino de lo absoluto y si lo absoluto es el fundamento de todo lo ulterior, la fenomenología husserliana, descripción de la conciencia pura, será obviamente la ciencia filosófica fundamental.

La fenomenología vuelve, en consecuencia, a los fundamentos últimos. Es una nueva y radical iniciación de la filosofía. Retoma la tradición cartesiana. Husserl mismo ha aceptado que la fenomenología puede llamarse un «neocartesianismo». Hay en ella un regreso cartesiano, fecundo y creador, a las evidencias últimas, a la raíz de todo filosofar y de toda ciencia. Husserl nos advierte que Descartes malbarató su gran descubrimiento, la esfera de la conciencia pura, del yo puro. Pero la fenomenología no incurrirá en esa errónea actitud. Se mantendrá fiel a las exigencias que fluyen de la «realidad» por ella descubierta: la conciencia pura o trascendental. Siendo la fenomenología husserliana una vuelta a las evidencias últimas, habrá en ella una reconstrucción, empleemos ese vocablo, de la filosofía y de las ciencias. Se dará en la fenomenología una radical reforma de la filosofía. Es una actitud vital que se hace presente en los momentos de crisis de la filosofía. En efecto, el ambiente en que surge y se forma la fenomenología es el de un agotamiento interno de las filosofías precedentes —el neokantismo y el positivismo—. Toda crisis de la filosofía suscita el anhelo profundo de volver a la realidad, a las cosas, a lo último, a lo evidente. Cuando se pierde todo asidero, cuando se derrumban los anteriores fundamentos, surge el deseo de un fresco, matinal y bienhechor contacto inmediato con la realidad, con las cosas varias y cambiantes que integran el mundo. Así comprendemos la raíz humana de la máxima husserliana «volver a las cosas mismas». La fenomenología será, por eso, en determinado momento, el anhelo secreto de la filosofía contemporánea. Aprehendemos los motivos a que obedece la expansión inmediata de la fenomenología. Con ella comienza una época nueva en la historia ardua y procelosa de la filosofía.

Hay en la fenomenología un especial rigor intelectual. Entiendo en este caso por «rigor intelectual» una eliminación de todo círculo vicioso y de toda petición de principio. Para Husserl el «punto de partida» es el reino de lo que se da intuitivamente, directamente, inmediatamente. Se abandona todo constructivismo. Se repudia toda posición previamente adoptada. No se parte de ningún supuesto o se cree que no se parte de ningún supuesto. Se vuelve a lo prístino y lo fundamental. Hay en la fenomenología un creador comenzar de nuevo. Ni constructivismo, ni apriorismos, ni círculos viciosos, ni peticiones de principio. Lo dado intuitivamente, lo que se ve inmediatamente.

La desconexión, el poner entre paréntesis todo juicio de existencia, crean trascendentalmente un sujeto puro y aislado que se basta a sí mismo. La conciencia pura es autárquica y hermética. Se ha aislado. Es, como dice Husserl, la «trascendencia en la inmanencia». Esta conciencia pura es, ella sí, una mónada leibniziana sin puertas ni ventanas, pero que luego se construirá rápidamente una puerta para salir al «mundo» y una ventana para encontrarlo. ¿En qué consiste la pureza de la conciencia trascendental? Quiero relieves un solo aspecto de la misma: se elimina lo empírico en el sujeto autárquico y hermético. Además, se da en la conciencia, en el sujeto trascendental, la pureza gnoseológica. Hay una auto-desconexión del fenomenólogo filósofo que lo libera de todo prejuicio y de toda inclinación empírica. El yo fenomenológico es un espectador desinteresado. Pero tanto el sujeto puro como la conciencia trascendental están aislados del mundo. Este aislamiento tiene peculiar importancia para el ulterior paralelo con Heidegger.

Al describir la constitución de las regiones ontológicas en la conciencia, Husserl nos muestra cómo «funciona» el método fenomenológico. En la intuición eidética y al través del poner entre paréntesis aprehendemos la esencia en el hecho o cosa individual. Es una aprehensión que se hace pulcramente, es decir, sin asumir posiciones previas o adoptar supuestos. Con extremado rigor intelectual la fenomenología husserliana quiere mostrarnos cómo sin erróneas y extraviadas peticiones de principio podemos describir la constitución de las esferas o regiones ontológicas de la realidad en la conciencia pura, en ese sujeto trascendental ais-

lado del mundo. Se buscan nuevamente aquí las evidencias últimas, las afirmaciones rigurosas y claras y distintas.

Hay en el creador o descubridor de la fenomenología la convicción de que se puede aprehender la verdad intemporal. Se superan el empirismo positivista y el racionalismo y alcanzada esa liberadora superación podemos descubrir verdades intemporales no sujetas a fluctuaciones. Realizando una fugaz escapada a la sociología debería aseverarse que la afirmación husserliana de la verdad intemporal y absoluta y de la objetividad inhistórica e invariable está vinculada a la época en que se forma la fenomenología. Es una época bonancible y tranquila. Una época sin crisis y sin disturbios espirituales en el hombre, pero, ello sí, de profunda crisis en la filosofía. En las épocas de bonanza histórica surge en el hombre la convicción de que es posible descubrir y aprehender la verdad inmodificable, colocada más allá del tiempo. Contrariamente, cuando el hombre ha perdido infortunadamente la paz interior, cuando es víctima de profundas y desgarradoras contradicciones, cuando siente que el suelo histórico huye bajo sus pies, ese pobre hombre no cree posible descubrir la verdad absoluta e intemporal. Es el sentido que distingue a la época que vivimos.

Las precedentes consideraciones y explicaciones en torno a la fenomenología husserliana nos permitirán realizar un paralelo muy esclarecedor con la analítica heideggeriana de la existencia. Se indicó anteriormente que la analítica del ser ahí es presentada por Heidegger como una fenomenología del ser ahí. Estamos muy lejos ya de la descripción fenomenológico-husserliana de la conciencia pura. Se ha descubierto una realidad muy peculiar: la del ser ahí. Este, en opinión de Heidegger, disfruta de preeminencia óntica y ontológica. La conciencia pura no será ya, pues, la esfera de lo absoluto. La fenomenología del ser ahí es, en tal virtud, la auténtica ontología fundamental. Heidegger escribe: «...la ontología fundamental única de la que pueden surgir todas las demás, tiene que buscarse en la analítica existencial del ser ahí». Teniendo ese carácter, la analítica existencial será el fundamento de todas las otras ontologías y, desde luego, de todas las ciencias. En su carácter de ontología fundamental, la analítica del ser ahí es anterior a toda dis-

ciplina teórica, a la psicología, a la antropología, la biología y la ontología de la vida. Además, en sentir de Heidegger, la analítica existencial es un tácito supuesto ontológico de la teoría de los valores.

Surge así una oposición, también fundamental, entre la fenomenología husserliana y la analítica del ser ahí. Tienen un propósito común: describir y analizar la presunta realidad última o primera. Hay en las dos, para emplear nuevamente la palabra utilizada por Husserl, la misma actitud radical. Como descripción de la realidad última, ambas son una aprehensión de los fundamentos de cualquiera otra disciplina teórica. En frase de matiz kantiano podría afirmarse que son o quieren ser un descubrimiento de las condiciones de la posibilidad de las diversas ciencias. Hay en Husserl y Heidegger una búsqueda de la indubitabilidad, de las últimas evidencias, de lo postrero, de la realidad fundamental. En ambos se da idéntico anhelo en el sentido de una transformación de la filosofía y las ciencias. Hay en los dos egregios filósofos un análogo espíritu cartesiano. Mas a pesar de la unidad de propósitos una irreductible divergencia teórica los separa: el método fenomenológico conduce a cada uno de ellos al descubrimiento o al presunto descubrimiento de una muy diversa hipotética realidad última: la conciencia pura y trascendental en Husserl y el ser ahí en Heidegger. Ante la afirmación de la conciencia pura, la del ser ahí, la del ente que es en el mundo. Un encontrar el ser no en la conciencia sino en el mismo ser ahí. Un cambio fundamental de actitud: de la conciencia trascendental e incondicionada a la existencia del ente que es en el mundo dentro de la temporalidad comprendiendo el ser desde su ahí. Pero Heidegger más allá de la conciencia pura hay todavía otra «realidad»: el ser ahí. Lo último y fundamental no es la conciencia trascendental y pura de la fenomenología husserliana sino el ser ahí, ente que disfruta de primacía óntica y ontológica.

De la actitud heideggeriana fluyen unas determinadas consecuencias respecto a algunas afirmaciones o teorías husserlianas. Veamos. Hay en Husserl una concepción del sentido o significación que hace de ambos algo exterior al sujeto aprehensor. No es necesario que nos detengamos en la explicación o análi-

sis de la teoría husserliana de la significación. Inicialmente Heidegger nos advierte que «el sentido ha permanecido obscuro porque se le ha tenido por comprensible de suyo». Recordemos, al leer esta afirmación de Heidegger, que Husserl nos dice que significación es un término descriptivamente último. Para Husserl cada palabra expresa algo y por ende tiene una significación. Lo anterior es la palabra. Heidegger estima que lo anterior es la significación. «A las significaciones, afirma, les brotan palabras, lejos de que a esas cosas que se llaman palabras se las provea de significaciones». Es decir, lo anterior e inicial es la significación, no la palabra, porque el ser ahí es el que tiene el sentido. Oigámoslo nuevamente: «El sentido es un existencial del ser ahí, no una peculiaridad que esté adherida a los entes, se halle «tras» ellos o flote como un «reino intermedio» no se sabe dónde. Sentido sólo lo «tiene» el ser ahí, en tanto el «estado de abierto» del «ser en el mundo» puede «llenarse» con los entes que cabe descubrir en este estado. Sólo el ser ahí puede, por ende, tener sentido o carecer de él». Dentro de esa afirmación del ser ahí como el ente que tiene sentido y que es el único que puede tenerlo, Heidegger aclara el problema del sentido del ser del ser ahí. «El sentido del ser del “ser ahí”, dice, no es otra cosa que flote en el vacío y “fuera” de él mismo, sino el “ser ahí” mismo, que se comprende a sí mismo». Pero al respecto hay una estrecha vinculación entre Heidegger y la fenomenología husserliana. Si la conciencia es la esfera de dar sentido, como afirma reiteradamente Husserl, puede declararse también que es la esfera del tener sentido pues, evidentemente, sólo se da lo que se tiene. De la conciencia como esfera del dar sentido y, por ende, del tener sentido, a la del ser ahí como el ente que «tiene» sentido, hay una transición suave y nada abrupta. Hay una evolución, un tránsito sin estridencias de Husserl a Heidegger.

En la analítica de la existencia se encuentra una nueva fundamentación de determinadas teorías husserlianas. Es muy conocida la concepción fenomenológica de la intuición eidética. El método fenomenológico nos lleva a la intuición de las esencias. Las aprehendemos en el hecho individual o en la realidad concreta. Pero ante el comprender existencial, que es una comprensión del ser, la intuición eidética aparece como algo fun-

dato. Heidegger nos lo dice: «También la intuición eidética de la fenomenología se funda en el comprender existencial». Si para Heidegger, más allá de la conciencia pura o trascendental, hay otra «realidad»: el ser ahí, la intuición eidética ha de tener una fundamentación y ésta nos la suministra el comprender existencial, comprender que se da en el ser ahí y que sólo puede darse en el ser ahí. Igualmente, la intencionalidad de la conciencia, tal como ha sido descripta por Husserl, halla su fundamentación en el ser ahí. Para decirlo con palabras del mismo Husserl, «el concepto de intencionalidad es un concepto inicial y fundamental totalmente indispensable al comienzo de la fenomenología». «El problema que abarca la fenomenología entera, asevera Husserl, tiene por nombre el de intencionalidad». No es menester detenernos en una aclaración o análisis del contenido del concepto de intencionalidad de la conciencia en la fenomenología husserliana. Para nuestro propósito debemos limitarnos a observar que la intencionalidad de la conciencia encuentra en otro lugar su fundamentación. En una nota marginal de «Ser y Tiempo», Heidegger nos advierte que la tercera sección de la obra (aún no publicada, infortunadamente) «mostrará que la intencionalidad de la «conciencia» (las comillas son de Heidegger) se funda en la temporalidad extática del ser ahí y cómo se funda en ella».

En estas breves referencias a las teorías husserlianas que han sufrido modificaciones fundamentales en la analítica de la existencia, es necesario aludir a la filosofía del lenguaje. Sabido que bajo la inspiración de la fenomenología se ha constituido contemporáneamente una filosofía del lenguaje que en un discípulo de Husserl, Julio Stenzel, ofrece una adecuada realización. Heidegger rechaza esa filosofía del lenguaje: «El repertorio básico de las “categorías de la significación” transmitido a la subsiguiente ciencia del lenguaje y aún hoy radicalmente decisivo se orienta por el habla como proposición. Si, por lo contrario, se toma este fenómeno en la fundamental originalidad y amplitud de un existencial, se sigue la necesidad de cimentar de nuevo la ciencia del lenguaje sobre fundamentos más originales ontológicamente». «La investigación filosófica, dice Heidegger en otro lugar, tiene que renunciar a la “filosofía del len-

guaje" (las comillas son de Heidegger) para interesarse por las "cosas mismas", y tiene que ponerse al nivel de unos problemas conceptualmente claros». En la filosofía del lenguaje de raíz husserliana la categoría de significación es fundamental. Heidegger afirma, ante esa actitud, que «la teoría de la significación tiene sus raíces en la ontología del ser ahí».

La analítica de la existencia repudia el rechazo husserliano de los supuestos y de todo círculo vicioso. «La filosofía, escribe Heidegger, ni debe querer negar sus "supuestos", ni concederlos simplemente. Los concibe y, a una con aquello para lo que sirven de supuestos, los desarrolla acabadamente». En su descripción del comprender Heidegger acepta lo que podríamos denominar «círculo vicioso del comprender». En el comprender se encontraría lo que previamente ha puesto o proyectado, para emplear la terminología de Heidegger, el mismo ser ahí. El filósofo alemán bizarramente acepta ese «círculo vicioso», mas declarando que no es tal: «Pero ver en este círculo un *circulus vitiosus* y andar buscando caminos para evitarlo, e incluso simplemente "sentirlo" como una imperfección inevitable, significa no comprender, de raíz, el comprender». Heidegger declara que el mismo ser ahí es un ente de estructura circular que vive, podríamos decir, dentro del círculo vicioso. El ser ahí tiene, dice, «una estructura ontológica circular». Estamos muy lejos de la negación husserliana de los supuestos, de las peticiones de principios y de los círculos viciosos. Mas lo importante es relieves que para Heidegger es el mismo ser ahí el ente que está dentro del círculo porque en su «modo de ser» está el vivir, verbo que no aceptaría Heidegger, dentro del círculo, dentro de las peticiones de principio y dentro de los supuestos. Recordemos, simplemente recordemos sin detenernos en el tema, que en la génesis existencial de la ciencia (expresión de Heidegger) hay también un círculo vicioso porque el ser ahí parte de un supuesto, de los supuestos que él ha proyectado para crear la ciencia.

En la epojé del método fenomenológico hay un aislamiento del sujeto, del sujeto puro y trascendental. Husserl nos habla expresamente de la «soledad humana» y de la «soledad trascendental». El yo puro en el sentido de la fenomenología hus-

serliana es una mónada cerrada momentáneamente al mundo, una mónada aislada. Heidegger niega que pueda darse un tal sujeto puro y solitario, separado y aislado del mundo. Primeramente rechaza que pueda sentarse un sujeto inmediatamente dado: «Uno de los primeros problemas de la analítica será mostrar que el sentar un sujeto y yo inmediatamente dado desconoce de raíz la constitución fenoménica del “ser ahí”. Para Heidegger jamás se da un sujeto sin mundo: «La dilucidación del “ser en el mundo” mostró que no “es” inmediatamente, ni jamás se da un mero sujeto sin mundo. Ni por tanto a la postre tampoco se da inmediatamente un yo aislado de los otros».

Un problema final: ¿cuál es la raíz o razón del tránsito de la fenomenología husserliana a la analítica de la existencia? Hay en el método fenomenológico una tácita afirmación de la necesidad del sujeto. Este es la conciencia pura o absoluta. Aquel sujeto y esta conciencia, cuya necesidad está implícita en el método fenomenológico, se transforman en el «ser ahí» de la analítica de la existencia. En Heidegger culmina un proceso histórico cultural iniciado remotamente desde la época de la filosofía cartesiana. Del idealismo husserliano pasamos al idealismo existencial de Heidegger. En la historia de la filosofía hay siempre un desarrollo coherente. No hay rompimientos bruscos. Hay transiciones cuya suavidad no es imposible descubrir.

Deliberadamente me he abstenido de adoptar posiciones en esta disertación. He querido limitarme a una interna descripción de las concomitancias y diferencias que pueden señalarse entre la fenomenología husserliana y la analítica de la existencia. Podría decirse que he intentado realizar, no sé si con acierto, un paralelo fenomenológico entre Husserl y Heidegger, poniendo entre paréntesis cualquier posición que pudiera adoptar ante los temas que han aflorado en esta conferencia.

Bergson y nosotros

Por el DR. ANGEL VASSALLO

Si debiéramos señalar, en el umbral del siglo y hasta el primer cuarto de él, un pensador en quien se encuentren reunidos más claramente los atributos de los clásicos de la filosofía, nombraríamos acaso sin vacilar a Henri Bergson. La filosofía de Bergson, que se despliega a lo largo de cincuenta años de meditación, tiene las líneas originales, simples y grandiosas a la vez, de los llamados grandes sistemas. Como escritor de cosas filosóficas, no hay en Francia ejemplo de otro más perfecto y brillante desde los tiempos de Descartes, con quien comparte además el espíritu antipedante y el menosprecio de la jerga profesional o del bárbaro lenguaje que ostentan con frecuencia los escritos de los profesores filósofos. Rasgo éste tanto más singular en Bergson, cuanto que, si Descartes se nos antoja un gentilhomme que filosofa, Bergson en cambio fué profesor durante toda su vida. Como hombre, en fin, Bergson ha encarnado en la filosofía contemporánea las mejores perfecciones de la vocación teórica, y en las maneras más cabales de la decencia *.

La filosofía de Bergson se dibuja sobre el fondo del pensamiento de finales del siglo pasado. Por una parte, se dirige en son de crítica y polémica contra algunas de las tendencias dominantes de aquel pensamiento, como ser el naturalismo, la interpretación mecánica de la realidad y la actitud metafísica. En este respecto, la filosofía de Bergson tiene una función sanadora, pues contribuye decisivamente a superar aquellas deficientes posiciones, poniendo al desnudo su interna indigencia, señalando con precisión en todos los campos (y a menudo con los hechos y argumentos

* Me he ocupado de Bergson en varios trabajos que están publicados. En la presente conferencia he utilizado esos escritos anteriores cada vez que lo he creído oportuno, especialmente allí donde he estimado que no podría haber dicho lo que me proponía de un modo mejor que como lo tengo ya pensado y expuesto en otras partes (A. V.).

alegados por ellas mismas) su limitación inevitable, y levantándolas e integrándolas en una comprensión más amplia de la realidad y del hombre. Por su otra vertiente, por su vertiente positiva, el pensamiento de Bergson —que ha replanteado y remozado en su hora casi toda la problemática filosófica, infundiéndole un hálito de novedad y frescura— se proyecta con influencia perdurable, aunque no siempre visible, sobre toda la filosofía contemporánea.

Y con todo, a pesar del tamaño de su importancia y de su influencia, y a pesar de su proximidad en el tiempo, la filosofía de Bergson, tanto por su tono como por su contenido, es hoy para muchos como algo extraño y lejano.

De las líneas generales de la filosofía de Bergson y de esa lejanía respecto de nosotros quisiera hablaros esta tarde.

I

Para trazar un esquema abreviado, pero no infiel, del pensamiento de Bergson lo mejor será seguir el método que Bergson mismo ha teorizado para comprender a los filósofos. En su célebre ensayo *La intuición filosófica*, Bergson dice que un filósofo digno de este nombre no tiene, no ha tenido jamás, sino una cosa que decir. Y como no acabará de decirla jamás, «el filósofo habla toda su vida». Y es el caso que en su esfuerzo siempre renovado por formular su verdad irredenta «se ve obligado a expresarse a través de ideas que ya encuentra ante sí». Porque «para hacer comprender lo nuevo hace falta expresarlo en función de lo antiguo». Esta circunstancia es lo que despierta a menudo en el historiador de la filosofía la esperanza de reconstruir el pensamiento del filósofo «con las fuentes, influencias y semejanzas que su obra sugiere». La consecuencia es que, tratado o maltratado de esta manera, el pensamiento del filósofo «puede llegar a parecer relativo a la época en que el filósofo ha vivido». Bergson cree que con frecuencia, es decir siempre que se trate de un filósofo auténtico, todo eso es más que una apariencia, y tanto lo es que «el filósofo bien pudo haber aparecido antes, se habría expresado entonces con otras fórmulas, y sin embargo habría dicho lo mismo».

De todo esto se infiere que lo que hay que hacer para comprender a un filósofo y no extraviarse detrás de lo que no es su

verdadero pensamiento, es procurar alcanzar antes que nada aquella idea o intuición primera que viene a ser como el corazón de toda filosofía, aquella idea o intuición primera de la que todo el resto depende, y que a menudo está encubierta bajo el fárrago de cosas que tan sólo procuran expresarla.

Y bien, no seremos sospechosos de ser infieles a Bergson si, siguiendo su propio método, nos preguntamos ahora cuál es la única cosa que Bergson filósofo ha querido decir a lo largo de toda su vida y en todas sus obras. La respuesta no es dudosa ni hace falta rastrearla laboriosamente. Bergson mismo lo ha dicho: el centro de su doctrina es la intuición de la duración; es la intuición de la duración o tiempo concreto como constitutivo del ser del hombre y de la realidad toda. Es la visión de una «creación continua de imprevisible novedad que parece perseguirse en el universo», según sus propias palabras. Y dice también que, en cuanto a él, ha creído experimentarla a cada instante. Pero Bergson no se ha conformado con ver el mundo a su través, sino que con ingente esfuerzo ha querido fundamentar filosóficamente esa visión. Para ello ha examinado un cúmulo inmenso de hechos y de conocimientos; ha explorado con profundidad variable la matemática y la mística, la física y la psicología, la sociología y el arte, la biología y la historia. Y con genial capacidad de análisis, con exquisita buena fe y templanza intelectual, en todas partes, en el fondo de todas las cosas, ha visto brillar esa «creación continua de imprevisible novedad que parece perseguirse en el universo»

Es en la vida interior donde Bergson ha hallado el tipo y el dechado de la duración real. La duración, el tiempo en su forma más pura, se le ha revelado primero como el ser de la conciencia y la personalidad. Y tal es el tema de la primera de sus obras capitales, *Los datos inmediatos de la conciencia*. Muchos quisieron que este libro fuera un genial ensayo de psicología, y cierto que lo es; pero en su intención fundamental y por su contenido viene a ser la introducción y la piedra angular de toda la metafísica de Bergson.

¿Cómo aparece, pues, la duración en la conciencia? Leamos esta magnífica página de la *Introducción a la metafísica*: «Cuando paseo sobre mí mismo la mirada interior de la conciencia advierto, en primer término, como una costra solidifi-

cada en la superficie de mí mismo, todas las percepciones que me llegan del mundo exterior. Esas percepciones son netas, distintas, yuxtapuestas o susceptibles de yuxtaponerse las unas a las otras y tienden a agruparse en objetos. Advierto luego recuerdos más o menos adheridos a aquellas percepciones y que sirven para interpretarlas. Estos recuerdos se han desprendido, por decirlo así, del fondo de mi persona, atraídos a la superficie por percepciones que se les asemejan; están como puestos en mí, sin ser del todo yo mismo. Y por último, siento manifestarse tendencias, hábitos motores, cantidad de acciones virtuales, ligado todo ello más o menos sólidamente a aquellas percepciones y recuerdos. Todos estos elementos, de precisos contornos, se me aparecen tanto más distintos de mí mismo cuanto más distintos son los unos de los otros. Orientados como están hacia fuera, juntos constituyen como la superficie de una esfera que tiende a ensancharse y perderse en el mundo exterior».

Tal es, según Bergson, la representación del yo que tenemos como hombres prácticos y también la imagen del yo que tiene tendencia a formarse la psicología científica.

Oigamos ahora el esfuerzo a que Bergson nos convida: «Pero si me recojo de la periferia al centro, si busco en el fondo de mí mismo lo que constituye más uniformemente, más constantemente, más duraderamente ese mí mismo, encuentro algo muy distinto. Es, por debajo de esos cristales bien recortados y de esa congelación superficial, un fluir continuo que no se puede comparar a nada de lo que he visto fluir. Es una sucesión de estados cada uno de los cuales anuncia al que sigue y contiene al precedente. A decir verdad sólo constituyen una multiplicidad de estados después que han pasado y me vuelvo hacia atrás para observar su huella. Mientras los experimento, están tan sólidamente organizados, tan profundamente animados de una vida común, que yo no podría decir dónde uno de ellos termina y dónde comienza el otro. En realidad ninguno de ellos comienza ni termina, sino que todos se prolongan los unos en los otros».

Y así como las notas musicales, según una imagen cara a Bergson, sucediéndose en forma interpenetrada, crean constantemente algo nuevo que es la frase musical; de igual modo la sucesión de estados psíquicos en la manera antes descripta crea constantemente algo nuevo, es una *creación* continua.

Un durar así no ocurre *en* el tiempo: *es* el tiempo en su sentido más propio, «el tiempo que muerde en las cosas».

Saquemos la conclusión de todo lo dicho. Es ésta: «Si se pregunta qué sentido preciso da nuestra conciencia a la palabra existir, hallaremos que para un ser consciente existir es cambiar, cambiar es madurar, madurar es crearse indefinidamente a sí mismo».

Bergson nos advierte, empero, que nos cuesta asirnos en esta manera auténtica de ser. Normalmente nos conformamos con aquel yo superficial de que partimos, con el yo que es un mosaico de estados; es decir que nos conformamos por lo general con vivir enajenados de nosotros mismos. No de otro modo que como el hombre natural descrito por San Agustín, dispersado y fragmentado entre las cosas, el hombre que *dis-tentus per omnia, dilaceratur*.

Volviendo a Bergson, la razón de todo esto es que el trato con las cosas y el trato con los demás hombres «tiene para nosotros más importancia práctica que el atender a nuestra existencia interior e individual». «Una vida interior de momentos bien diferenciados, de estados netamente distintos, responde mejor a las exigencias del mundo exterior y de la vida social». En esta empresa, también el lenguaje conspira contra el yo profundo. Instrumento de comercio social como es, la palabra, la palabra de precisos contornos, la palabra brutal, *le mot brutal*, «al concentrar en sí lo que hay de permanente, de común y de impersonal en las experiencias de la humanidad, aplasta y oculta lo que hay de matiz personal en nuestra conciencia».

Volver sobre sí de todo eso, instalarse en la duración, en la propia duración, es constituirse como personalidad y llegar a ser libres, «libres y creadores como dioses», llega a decir alguna vez Bergson. Y para terminar con este punto, permítanme ustedes que lea, a pesar del tiempo que nos apremia, el siguiente pasaje de *Los datos inmediatos...* «Habría, pues, dos yo diferentes, uno de los cuales sería la proyección exterior del otro, su representación espacial y por así decirlo social. Alcanzamos el primero por una profunda reflexión que nos permite asir nuestros estados internos como seres vivientes, en continuo proceso de formación como estados refractarios a la medida, que se penetran los unos a los otros y cuya sucesión en la du-

ración nada tiene de común con una yuxtaposición en el espacio. Pero los momentos en que nos asimos a nosotros mismos de este modo son raros y por eso somos raramente libres. La mayor parte del tiempo vivimos exteriormente a nosotros mismos; no percibimos de nuestro yo más que su fantasma descolorido, sombra que la duración pura proyecta en el espacio. Así nuestra existencia se desarrolla en el espacio antes que en el tiempo; vivimos para el mundo exterior antes que para nosotros mismos; hablamos en vez de pensar; padecemos la acción antes que obrar nosotros mismos. Obrar libremente es retomar posesión de sí mismo, es reinstalarse en la duración pura».

La duración pura es, de esta manera, el ser de la conciencia y la personalidad. ¿No será también el ser de la realidad entera? Así lo ha creído Bergson y así lo ha expuesto largamente en su libro *La evolución creadora*. Sin poder entrar en detalle alguno, nos limitaremos a decir que en esta obra Bergson, poniendo a contribución los datos de la biología y de todo el conocimiento científico-natural de principios de siglo, oponiéndose por igual al mecanicismo y al finalismo, se ha esforzado en mostrar, como él mismo lo dice, que «el organismo que vive es algo que dura; su pasado se prolonga en su presente; madura y envejece». En una palabra, que «dondequiera se da un ser vivo hay, abierto en alguna parte, un registro en donde el tiempo se inscribe» .

De esta manera Bergson cree que el espectáculo general de la vida nos autoriza a concebir la idea de un impulso originario de esencia psicológica, es decir, como duración pura, el cual por adiciones sucesivas que son otras tantas creaciones se ha lanzado por rutas de evolución divergentes. Es el *élan vital*.

Sea, admitamos o supongamos que la vida es duración pura o creadora. ¿Y la materia, la materia inerte, como la llama Bergson? Como en toda concepción de la realidad de inspiración monista, trátase de monismo vitalista o espiritualista, parece que la materia inerte debiera hacerse presente en el universo de Bergson como un misterio macizo. En efecto, si todo es vida, si todo es conciencia ¿puede darse algo más misterioso que la materia inerte? Pero, como también sucede en general en ese tipo de metafísica, tampoco Bergson confiesa que el mundo material sea una dificultad insuperable para el imperio uni-

versal de la duración. Enfrentado a esta cuestión, Bergson se adelanta serenamente, aunque no sin titubeo, y ensayando distintos caminos trata de hacernos ver que, en definitiva y todo bien mirado, la realidad material se reduce a una forma de la vida. Unas veces insinúa que ello es así porque la materia no es algo real, sino una cierta visión de la realidad: un producto de la inteligencia que con su modo peculiar de ver cosifica o materializa todo lo que toca o conoce. Otras veces prefiere concebir la realidad inaterial como un incidente que ocurre dentro de la vida misma, o por mejor decir como un desecho de la vida, como el reflujo del *élan* vital o de la duración creadora. Con todo, en varios pasajes de su obra, que yo podría citar, se ve que la materia inerte todavía le sigue haciendo muecas a la vida, como si fuese algo radicalmente distinto de ella; aunque me imagino que cada vez que esto sucede Bergson repasaba en su pensamiento los dichos argumentos encargados de reducir la materia a la vida y se tranquilizaba al respecto. Se nos ocurre además que no miraba las cosas, las cosas inertes, como se las puede ver en los cuadros de Cézanne o de Van Gogh, p. ej., en toda la majestad de su solidez y como orgullosas de su inconsciencia. Prefería verlas más bien en los paisajes vaporosos de Corot o de Turner que fueron precisamente pintores de su predilección.

Es así como Bergson había logrado ya en *La evolución creadora* la fundamentación sistemática de aquella primera intuición suya, que creía experimentar a cada instante, de «una creación continua de imprevisible novedad que parece perseguirse en el universo». Y en una conferencia dada en la Universidad de Oxford en 1911 decía: «Esta visión no beneficia sólo a la especulación. Todo se anima entonces en torno de nosotros. Cuanto más nos acostumbramos a pensar y percibir las cosas *sub specie durationis* tanto más nos ahincamos en la duración real. Y cuanto más nos ahincamos en ella, tanto más nos reinstalamos en la dirección del principio, que no deja de ser trascendente, del que participamos y cuya eternidad no debe de ser una eternidad de inmutabilidad sino una eternidad de vida. De otro modo ¿cómo podríamos nosotros vivir y movernos en ella?».

Es claro que quedan oscuridades, oscuridades que Bergson, por otra parte, ni siquiera se ha propuesto seriamente acla-

rar. Por ejemplo ¿qué quiere decir, en el pasaje transcripto, que cuanto más nos hundimos en la duración real tanto más nos reinstalamos en la dirección del principio, que no deja de ser trascendente, del que participamos? Si somos un pedazo de la duración, un pedazo de la vida ¿qué puede querer decir que la vida o la duración es trascendente respecto de nosotros? ¿Cómo hay que pensar la relación de la parte con el todo en este flujo universal? ¿Cómo puede uno ser alguien, cómo ocurre el misterio de la individualidad en esta única «creación continua de imprevisible novedad que parece perseguirse en el universo», y que lo arrastra todo? Tan poco ha aclarado Bergson estas dificultades como por qué el yo profundo se tiene que degradar siempre en yo superficial, y por qué en medio de la vida aparece la materia. O tal vez el no insistir mucho en aclarar estas oscuridades haya sido cautelosa prudencia. Porque lo que ningún monismo ha podido explicar nunca es cómo, no habiendo más que lo uno, en él puede aparecer lo otro; y siempre ha procurado hacer de lo otro un momento necesario de lo uno, algo así como el necesario reflujo de un único gran flujo. ¿Pero por qué es necesario que haya un reflujo? Precisamente (dicho sea de paso) una de las cosas que nos distancian de Bergson —y por supuesto, de muchos otros grandes filósofos— es que quisiéramos verlo todo más despacio, más de cerca y con la máxima precisión. Quisiéramos afirmar tan sólo lo que sabemos bien, y abstenernos de construir, con la razón, con la intuición o la imaginación, aquello que ignoramos.

Hasta aquí la duración, el devenir creador es nudo evento, proceso, acaecer, y sus nombres más altos son los de vida y conciencia. En *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, la duración real por un lado sirve de clave para comprender la esencia de la moral y de la religión; pero, al mismo tiempo, de ese trato el devenir creador sale enriquecido hasta el punto que llegará a llamarse Dios. Es claro que aquí no podemos ni siquiera trazar un apretado esquema de la ética y la filosofía de la religión de Bergson, contenidas en este libro. Digamos tan sólo que Bergson concibe dos aspectos de la moral y dos formas de la religión. Por un lado están la moral que llama moral de presión, moral social o de obligación y la religión que denomina religión estática. Tanto la moral de presión como la reli-

gión estática tienen por fin lograr una plena adhesión a la vida social y, a través de ella, a conservar la vida en general contra los poderes disolventes de la individualidad. Prescindiremos de explicar en detalle cómo pueden lograrlo. Pero la vida humana, lo mismo que la realidad toda, no es conservación, sino creación, según sabemos; pero la creación necesita de la conservación para estribar en lo firme y lanzarse hacia nuevas creaciones. Y tal es la función de la moral de obligación y de la religión estática. La marcha hacia adelante, el retomar contacto con el devenir creador para prolongarlo, lo realizan en el hombre la moral de aspiración y la religión dinámica o mística. Una emoción creadora, es decir una emoción que se prolonga en impulso de la voluntad es lo que hay en el origen de la moral de aspiración. Profundizando en ella se hallaría, según Bergson, el sentimiento de una coincidencia con el devenir creador: «Quien practica regularmente la moral de la ciudad experimenta un sentimiento de bienestar, común al individuo y a la sociedad. Pero el alma que se abre a la aspiración está toda ella entregada a la *joie*, al júbilo. Placer y bienestar son algo, pero el júbilo es mucho más. Placer y bienestar son un detenerse y girar en círculo, mientras que el júbilo es marcha hacia adelante». Lo que quiere decir que el júbilo es el signo, el arco iris que anuncia el instalarse en la duración creadora. Ahora bien, lo que el júbilo es para la moral de aspiración, lo es el amor para la religión mística, o sea el signo del estallido de un impulso creador, que vale tanto como decir el signo de un retomar contacto con el universal devenir creador. El místico sólo sabe de amor, según Bergson, y el místico cristiano es el místico por excelencia. Pero conviene no llamarse a engaño sobre esta valoración. Si el místico cristiano es el místico completo, ello es así nada más que porque es el único cuyo amor es activo, práctico (al menos para Bergson, cosa que no vamos a discutir aquí), y de esa manera está mejor en la línea del *élan vital*, de la duración creadora. Si se quisiera poner el misticismo en fórmulas se tendría que todo su aporte, dice Bergson, se reduce a esto: Dios es amor; El es objeto de amor, y de este doble amor el místico no se cansará de hablar. Pero lo que importa comprender acá, según Bergson, es que el amor divino no es algo que pertenece a Dios, sino que *es* Dios mismo. Lo que quiere decir que el Dios de

Bergson y el Dios del místico cristiano, según él lo interpreta, es apenas otro nombre para aquella «creación continua de imprevisible novedad que parece perseguirse en el universo».

Esta metafísica de la duración comporta una cierta manera de entender el conocimiento humano. La duración sólo se revela a un esfuerzo original del espíritu que Bergson designa con el nombre de intuición. Intuición y duración son términos correlativos. Lo único que la intuición sabe, es que el ser es duración, y la duración es aquello que la intuición revela. Dice Bergson en cierto lugar que, puesto que se es dueño de nombrar las cosas como se quiera, el que así lo prefiera bien puede llamar inteligencia a lo que él designa como intuición. Pero entonces habría que distinguir entre esta inteligencia y la otra; porque es el caso que para captar la duración es preciso marchar en sentido contrario al de la inteligencia. Ocurre que la inteligencia se mueve a sus anchas en la materia inerte, en lo espacial, lo discontinuo, en las instancias que se repiten, en las relaciones constantes. Ello es así porque, engendrada en la evolución de la vida para actuar sobre la materia, el destino natural de la inteligencia fué, y lo sigue siendo, la fabricación y la acción útil. Por eso datamos la aparición del hombre sobre la tierra desde que aparecen las primeras herramientas. Para fabricar herramientas, para toda fabricación técnica en general, hay que conocer cómo se comportan siempre las cosas, es decir, hay que fijarse en lo que en ellas no cambia. Claro que según Bergson la realidad toda es cambio y duración creadora. Pero así como un ínfimo fragmento de una gran curva puede parecer y ser tratado como una recta, del mismo modo para la medida humana del hombre práctico el mundo en torno puede funcionar como estático, espacial, inerte y sujeto a leyes más o menos invariables. Indagar estos aspectos es la función propia de la ciencia que tiene por órgano la inteligencia, la cual con ello no hace sino seguir siendo fiel a su destino originario que no es otro que el de la acción y la fabricación.

Es por eso que para instalarnos de nuevo en la duración hace falta ejecutar un esfuerzo del espíritu que marcha en el sentido contrario al de la inteligencia. A falta de otro nombre, Bergson llama intuición a ese esfuerzo, y que ella es posible resulta de que alcanza su objeto. O como Bergson dice: Aquí el

ejemplo estaba hallado. Se trataba de asir la vida interior; la experiencia estaba al alcance de todo el mundo, y los que la llevaron a cabo no tuvieron dificultad en representarse la sustancia del yo como la misma duración».

De todo esto resulta el realismo bergsoniano. En 1922, en un ensayo recogido en *La pensée et le mouvant*, Bergson decía expresamente: «Distinguimos la metafísica de la ciencia, pero les atribuimos igual valor. Creemos que tanto la una como la otra puede aprehender el fondo de la realidad. Rechazamos las tesis sostenidas por los filósofos y aceptadas por los sabios acerca de la relatividad del conocimiento y la imposibilidad de alcanzar lo absoluto».

En el mismo ensayo Bergson afirma que los que se opusieron a su filosofía no le opusieron la inteligencia, sino un «seco racionalismo» al que considera como próximo pariente de lo que llama *homo loquax*; porque tanto el seco racionalismo como el *homo loquax* tienen tendencia a confundir la filosofía con la conversación. El supuesto de ambos es que «nosotros lo sabemos todo»; que estamos de antemano en posesión de un repertorio de conceptos incorporados al lenguaje, los cuales, combinados diestramente, nos proporcionarán el conocimiento de la realidad. Tal es la superioridad de que alardea el *homo loquax*. Pero la verdadera superioridad del espíritu teórico reside en muy otra cosa. Consiste —dice Bergson— en un mayor esfuerzo de atención. «Así, cualquiera que se desprende de las palabras para ir a las cosas mismas, para profundizar experiencialmente un problema, sabe bien que el espíritu va entonces de sorpresa en sorpresa. Y Bergson ve, en 1922 y por cierto que muy correctamente, que es ésa una tendencia en cuyo sentido marcha al par que la suya la filosofía más reciente; que hoy —según sus propias palabras— «se vuelve a lo inmediatamente dado o al menos se tiende a ello».

II

Tal es en apretado esquema el pensamiento central de Bergson y la línea general de su desarrollo. No hace falta que les diga a ustedes que a través de nuestra exposición apenas si se alcanza a adivinar algo de la imponente riqueza y los finísimos análisis que recorren su obra. Ni vamos a decir ahora en deta-

lle los méritos de Bergson, como tal vez pidieran justicia y cortesía; pero otra es la intención de esta conferencia.

Hemos hablado de Bergson, pero como quiera que hemos prometido disertar sobre «Bergson y nosotros», nos falta aún lo de «nosotros». Bajo aquel título no hemos pensado hacer un inventario de la filosofía actual para cotejarla con la de Bergson. Nos quisiéramos referir tan sólo, con la necesaria brevedad que la circunstancia exige, al hecho que señalamos en nuestras palabras iniciales, al hecho de que, a pesar de su importancia y de su influencia y su proximidad en el tiempo, nos parece que la filosofía de Bergson, tanto por su tono general como por su contenido, es hoy algo bastante extraño y lejano para nosotros. Cómo y en qué es hoy Bergson algo extraño y lejano para nosotros es lo que quisiera ilustrar con algunas rápidas indicaciones; con lo cual nada queremos decir, por supuesto, acerca del valor intrínseco de la filosofía de Bergson.

Extraño y lejano para nosotros, decimos. ¿Quiénes forman ese *nosotros*? No podemos evitar confesar que en ese nosotros me cuento yo mismo, por más que bien me sé que el yo es siempre odioso; pero es el caso que sin apelar al yo odioso nos sería imposible en una circunstancia como ésta comprometer el sentir y el pensar de otros para formar un nosotros. Nosotros soy, pues, yo mismo y con igual o más título muchos otros que se encuentran con seguridad también entre ustedes, y pensadores distinguidos o conocidos de nuestro tiempo, de quienes en parte creemos saber y en parte sospechamos que piensan y sienten sobre este punto lo mismo que yo y muchos de ustedes.

Podríamos empezar señalando que una experiencia más profunda y aguzada de algunos problemas nos hace hoy insensibles a los términos de su planteo, y más aún a las soluciones, como se dan en filosofías del tipo de las de Bergson.

En este caso, y por cierto que como caso privilegiado, está el problema metafísico. En su ensayo *Lo posible y lo real*, de 1930, uno de los trabajos más maduros de Bergson, leemos esto: «Estimo que los problemas metafísicos están por lo general mal planteados, y a menudo se resuelven por sí solos cuando se rectifica su enunciado; o bien se trata de problemas formulados en términos ilusorios, que se desvanecen tan pronto se mira de cerca su formulación». Y añade que de esta clase son los pro-

blemas angustiosos de la metafísica. El primero de ellos consiste en preguntarse por qué hay ser, por qué algo o alguien existe. (Desde aquí en adelante voy a resumir, unas veces usando las mismas palabras de Bergson y otras interpretándolo o resumiéndolo, el contenido del citado ensayo). Ahora bien; este problema no se plantearía si uno no se representara una nada que precediera al ser. Uno piensa que bien podría no haber nada, y por eso se asombra de que algo o alguien exista. Pero planteado así el problema, no se lo resolverá más. Lo primero que a uno se le ocurre, en efecto, es explicar la existencia o el ser por sus causas; explicar la existencia de algo pensando en otras existencias, con lo que no se hace más que multiplicar el problema al infinito. «Cuando se han considerado existencias y causas, uno se ve arrastrado en una carrera infinita. y si se detiene en algún punto de ella es sólo para escapar al vértigo; pero siempre se comprueba o se cree comprobar que la dificultad subsiste».

Lo que pasa, según Bergson, es que tal problema no debería plantearse. Asombrarse de que algo o alguien exista supone que bien podría no haber nada. Pero el concepto de nada no corresponde a nada. Si nos fijamos bien, hallaremos que en la expresión «podría no haber nada» sólo tiene sentido si nos colocamos en el terreno de la acción y de la fabricación. «Nada designa entonces la ausencia de lo que ahora buscamos, deseamos o esperamos» hallar, pero en el lugar de lo que buscamos y no hallamos hay siempre algo, otra cosa. Nada, pues, no quiere decir sino sustitución de una cosa por otra. Por lo tanto la idea de nada es más rica que la de algo existente, porque implica la existencia que encuentro en el lugar de la que busco y además la idea de la que busco.

El asombro angustioso en que se engendra el problema del ser está en la dificultad de pasar de lo menos (la nada) a lo más (algo existente). Pero si nada es pensado como más que algo existente, el problema del ser con su angustia y todo se desvanece como un falso problema.

Pero es que por lo menos —podría decirse— hay que admitir que lo real ha sido antes meramente posible; que la posibilidad, que es lo menos, ha precedido a la realidad, que es lo más. La realidad supondría añadir algo más a lo meramente po-

sible. ¿Qué es ese más? Y aquí se eleva de nuevo la angustia metafísica.

Pero otra vez Bergson acude a salvarnos de ella. Pues si nos familiarizáramos con la idea que la realidad es duración creadora, comprenderíamos que la realidad no es una posibilidad que se realiza, sino creación absoluta e imprevisible. El intervalo o salto que vemos abrirse entre lo posible y lo real, ese oscuro abismo que provoca la angustia metafísica, ese intervalo o abismo no existe. Ese intervalo lo llena siempre la duración pura que es creación y novedad imprevisible.

De esta manera, vivir en la duración es también vivir librado de los problemas inexistentes e imponer silencio a la angustia metafísica que nace de uno de ellos.

No sé por qué somos insensibles hoy a una solución de esta clase y sospechamos que se conforma muy pronto, saltando por encima de la cuestión. El problema del ser lo sentimos hoy más cerca de nosotros, en la raíz misma del ser de cada cual. Y por eso hemos aprendido a entender acentos como éstos de Pascal (fragmento 205 de la edición de Brunschvig): «Cuando considero la pequeña duración de mi vida absorbida en la eternidad que le precede y le sigue, y el pequeño espacio que ocupo y que alcanzo a ver; abismado en la infinita inmensidad de los espacios que ignoro y que me ignoran, me espanto y me asombro de verme aquí y no en otro lugar. Porque no hay razón para que sea aquí y no allá, ahora y no antes. ¿Quién me ha puesto aquí? ¿Por orden y disposición de quién este lugar y este tiempo me han sido destinados?».

Buscaríamos en vano en la obra de Bergson un pasaje en que se deje oír nada parecido a esto. En la alta serenidad de su pensamiento, intuición o imaginación metafísica no caben estas grietas o desfallecimientos, o bien, en cuanto aparecen, los rellena enseguida con la duración creadora. Pero muchos de nosotros no los podemos evitar, y ante lo que se nos antoja un escamoteo de la experiencia metafísica, tal como nos parece verlo en Bergson, no nos movemos; nos limitamos a decirle: *non possumus*.

Es cierto que no sabemos cómo podría la filosofía remediar semejante situación; pero creemos saber que no la remediaría una solución del tipo de la de Bergson.

Extraño y lejano nos parece también lo que llamaré el optimismo antropológico-metafísico de Bergson. Que —conforme con la intención de su monismo espiritualista— formamos en una vasta caravana en la duración creadora que a todos nos lleva; que seamos libres y creadores como dioses, o al menos como partícipes de la divinidad de la duración creadora: todo eso suena hoy un poco a nuestros oídos como el discurso sobre el placer de vivir que un hombre milagrosamente joven, sano y dichoso dirigiera a uno que sufre enfermedad, hambre, privaciones y toda clase de miserias y calamidades. Quiero decir que el pensamiento de Bergson sobre el hombre y su situación en la realidad arrastra consigo un tal optimismo antropológico-metafísico que le hace pasar por alto o no ver en absoluto las estructuras que definen los límites del hombre, su *finitud*. Nosotros, en cambio, nos hemos hecho muy sensibles a esa finitud, la sentimos muy cerca, su rostro nos es conocido y procuramos explorarla con una trágica exigencia de verdad; aun cuando una dudosa literatura filosófica se haya encargado de divulgarla alegremente en revistas, dramas, novelas y cuentos.

La sentimos muy cerca esa finitud y quisiéramos establecer correctamente sus verdaderas relaciones con la trascendencia. Y se ven las dos grandes posibilidades que hay en esta dirección.

Una de ellas está en reconocer y aceptar nuestra realidad como una realidad de hecho, pura «facticidad», y tomándola como punto de partida, mediante la libertad (no por cierto una libertad de ser libres y creadores como dioses, según la expresión de Bergson, sino una libertad a la que estamos obligados), construirnos una morada en el desamparo del ser: y esto es lo que hace el existencialismo de tipo inmanentista que a veces se designa a sí mismo como ateísmo.

La otra posibilidad está en ensanchar la herida de nuestra finitud en el sentido de su origen para encontrar en las mismas estructuras de la finitud del hombre el testimonio cierto de una auténtica trascendencia, de donde proviene todo el sentido, el decoro y solidez que la vida humana y sus obras pueden tener. Y en esta última dirección creemos ver nosotros los mejores fragmentos de verdad de la filosofía de hoy.

El fondo metafísico de la poesía de Rainer María Rilke

Por el Dr. OTTO E. LANGFELDER

Parecería, señoras y señores, que en una Exposición Bibliográfica de Filosofía no puede ni debe figurar la obra de un poeta. Y parecería que, por grande que fuera el artista, estaríamos fuera de lugar —en un sentido bien espacial— al hablar, hoy y aquí, acerca de una obra de ese hombre extraño que fué Rainer María Rilke.

Mas este parecer es un engaño, como cuando nos dejamos guiar por la superficie ilusoria que las cosas y caras nos presentan a primera vista. Cada una de las líneas que Rilke nos ha legado tiene una íntima relación con el pensar filosófico, considerado éste como el afán de esclarecer y ostentar las últimas honduras de nuestro existir en el mundo, los «árjai» del ente en cuanto tal y en toda su integridad. Los versos, los trabajos en prosa, las cartas que escribió, todos son símbolos inmediatos de una vida que surgió, más marcadamente que otras, de esas honduras iniciales y que en ellas volvió a sumergirse. Nos miran las delicadas obras del arte rilkeano con aquellos ojos eternamente abiertos de las estatuas de Bernini en las iglesias y palacios romanos. Superficie lisa, muerta y hasta dura para la mirada y la mano que rozan nada más que la piedra tallada, se abren al observador que se detiene ante ellas para ver algo más que la belleza y forma de su ritmo exterior. Entonces parece como si esos Papas, cardenales y caballeros nos condujesen a través de su mirada, hacia algo escondido para nosotros; más aún: parece como si comenzasen a hablar con una realidad no perceptible para los sentidos humanos, pero, a pesar de todo, real, muy real; aunque con una existencia tan

elevada que, ante ella, la pequeña «realidad» de nuestra vida mundana, por mucho mundo que tenga, se delata como existencia vulgar y circunstancial y se «deshace ante la existencia más fuerte» de aquélla.

Con estas palabras de la primera Elegía de Duino, nos hallamos ya en presencia de nuestro tema. Nos hemos propuesto demostrar, mediante una interpretación fenomenológica de primera aproximación, por qué el último horizonte apuntado por Rilke en sus Elegías de Duino —cúspide de su labor, según el poeta mismo— forma un tema, tal vez el tema de la filosofía hodierna. El nuestro será, pues, un somero ejemplo de una de las maneras cómo la filosofía puede y debe tratarlo.

Poesía y filosofía —si en verdad tienen algo en común— pertenecerán radicalmente a una región ideal que abraza a ambas. ¿Qué es esta región en la que el arte rilkeano y el pensar filosófico vigente convergen y se distinguen? ¿Es posible que una obra de la fantasía artística nos lleve a un terreno común con este obrar que se arroga la competencia de fundamentar, con un rigor intelectual extremo, todas las otras regiones del vivir humano, y que, por ello, se ocupa generalmente de un dominio más afín a su preocupación: el de las ciencias?

Para dar a este problema una solución lo más aproximada posible, hemos elegido algunas líneas de la Octava Elegía de Duino, que nos servirán de ejemplo intuitivo para la poesía, el primer término de la relación que investigaremos. Y sobre los versos vibrantes, por lo menos en su original alemán, proyectaremos la serenidad analítica y conscientemente árida de la fenomenología trascendental.

Hemos tomado una de las Elegías de Duino que, salvo pequeñas excepciones, juntamente con los Sonetos a Orfeo, forman la última obra de Rilke. Las Elegías y Sonetos tratan, en realidad, de un solo tema: de la existencia humana en su relación con lo absoluto, para decir por de pronto nada más que un término indicativo. Son las únicas obras que el poeta, al fin de su corta vida, reconoció como reveladoras de su auténtico pensamiento. La dificultad de su exégesis es universalmente admitida y dió lugar a un sinnúmero de trabajos. *Martin Heidegger*, en su conferencia «¿Por qué poetas?», se niega a interpretarlás, afirmando que no estamos ni preparados

ni legitimados aún para ello, puesto que la región esencial de la «dialogía» entre el poetizar y el pensar filosófico, región común que intentamos mostrar, sólo de una manera muy paciente puede ser explorada, alcanzada y penetrada por el pensar.

Y otro filósofo, *Romano Guardini*, catedrático de Göttingen, que recientemente empezó la ardua labor de explicar cada una de las Elegías, afirma que la octava, la elegida por nosotros, es particularmente difícil, porque exige un cambio completo de nuestra habitual manera de mirar en rededor.

Si, pese a todo ellos, nos atrevemos a invitarles a incursionar por este camino espinoso, es porque creemos que el método de la fenomenología trascendental nos ayudará a aclarar un pequeño rincón del secreto que asoma en estos versos.

Ya las primeras líneas de la Elegía nos sumergen en oscuridades:

Con todos los ojos ve la criatura
lo abierto. Sólo los nuestros están como vueltos
y, puestos como trampas alrededor de ella
y su libre salida, la encierran por completo.

La criatura, a diferencia del hombre, ve lo abierto. ¿Qué es «lo abierto», y qué significa, en esta conexión, «la criatura»? Necesitamos unos versos más para completar la idea:

Lo que está fuera lo sabemos únicamente
por el rostro del animal; pues ya al niño tierno
lo volvemos y lo constreñimos a mirar hacia atrás:
a mirar lo configurado, no lo abierto, que tan profundo late
en el rostro del animal...

Ahora sabemos que el término «criatura» en Rilke se refiere a los animales y al niño pequeño, tal vez al recién nacido, que no ha experimentado aún la transformación que habrá de torcer su mirada.

¿Hacia dónde mira aquí el poeta con estas sus más próximas criaturas? Lo llama «lo abierto» y dice que es profundo en el rostro del animal. A primera vista diríamos que estamos en la dimensión de la religiosidad, la dimensión de lo divino, y Rilke mismo parece confirmarlo, ya que algunas líneas más abajo dice textualmente que el animal se encuentra siempre ante Dios. Pero tal explicación será insuficiente. La distorsión a que se refieren los versos equivaldría a una

suerte de miopía, a una contracción del alcance de la mirada, mera diferencia de grado, pero no de calidad.

Mas semejante inteligencia «técnica» se ve frustrada ante la contraposición de los resultados a que llegan las dos maneras de mirar: por un lado, «lo abierto», por el otro, lo configurado, que señala el ámbito propio de la existencia humana *trastrocada*. Hay, pues, una diferencia de calidad. Si miramos alrededor, vemos nada más que cosas bien definidas: esta sala, las luces, las personas que llegaron para escuchar —¿qué?— palabras definidas, una determinada conferencia, a una determinada hora, etc. Esta experiencia normal y natural, como nosotros la llamaríamos, no es, pues, tan natural y normal a los ojos del poeta. Para él es invertida, por ser forzada a moverse dentro de una dimensión de «configuraciones». Lo «configurado», a diferencia de lo «abierto», es algo limitado, algo definido, algo que se nos opone como bien determinado: es decir, *como* algo. En efecto: lo que Rilke simboliza, es esto: la capacidad de la existencia humana normalizada la endereza hacia una esfera en que todo está determinado como *esto* o *aquello*. La existencia normal o promedia se dirige en sus acciones prácticas y teóricas —ambas constituyen lo que llamaríamos la «praxis»— hacia entes comprendidos y prendidos dentro de un marco limitado. Cuando nos dirigimos con nuestras miradas a *algo*, ya lo hemos comprendido como persona humana o como animal, como planta o piedra, como útil, inútil, agradable, desagradable, amable u odioso, sublime o ínfimo. Más aún: esta capacidad, que llamaremos objetivadora, porque hace que encontremos objetos con propiedades y relaciones objetales, nos obliga a una actitud muy particular.

Tenemos que tomar estos entes como fines o como medios para algún fin. Todo ente, en cuanto ente, se halla forzosamente insertado en la cadena teleológica, en el dominio finalista. Por esta razón Heidegger, partiendo de Kant y Scheller, y también Sartre, se esfuerzan, cada uno a su manera, en ubicar al hombre, tanto en su primera como en su segunda persona, al margen de la objetividad. El «otro» de Sartre no es aprehendido por negación externa¹, pues así se configuraría

¹ «*L'être et le néant*», pp. 309 ss.

como cosa separada, en su ser concluído, de otra cosa. Sería algo definido. Agregaremos por nuestra cuenta que tal definición es el resultado de una facultad del hombre que puede recaer, advertida o inadvertidamente, sobre todo ente, hasta sobre el hombre mismo: la facultad de abstracción intelectual. Por una abstracción cada vez distinta convierto los entes en fines y medios.

En realidad, la cuestión de la teleologibilidad de los entes es una cuestión histórico-sociológica. Todo ente puede ser incorporado al dominio finalista, es decir, es necesario y suficiente para ello que el hombre asuma aquella actitud que convierte *algo* en fin, y en consecuencia, otro *algo* en medio para el primero. Pero, en sentido estricto, hablamos de finalismo sólo cuando la transformación se remonta a una actitud explícita. La explícita atención al finalismo puede llamarse indistintamente racional o intelectual. Lo que importa es distinguirla de aquella otra en que el ente humano, no por el interés expreso, sino por alguna otra motivación implícita, llámese la religiosa, ética, o de otra manera, toma a un ente para realizar otro: el puro actuar funcional, así, p. e., el puro acto del santo, que lo ejecuta por una intrínseca moción de unirse con Dios, se diferencia del acto de la magia, que ya es finalista, porque efectúa cierto rito *para* influir en las fuerzas divinas. El finalismo de la acción es, por ende, una categoría fundada en una *abstracción intelectual* que pretende cualquier motivación primordial, abstracción que, a su vez, es consecuencia de una desvinculación frente a lo directamente vivenciado, un enfrentamiento que, por diversas causas, se produce históricamente. En el momento actual somos testigos de ese multiforme desapego, hijo del positivismo y nieto de la ilustración. A este fenómeno lo llamamos desprendimiento o desatadura. Toynbee, y antes Ortega, describe este fenómeno bajo el título de «desintegración de alturas», que también se produce por una suerte de propagación.

Así, en nuestros tiempos, la técnica primitivamente circunscripta al campo del dominio físico-matemático, donde surgió como la aplicación prevista de la teorización empírico-naturalista, se extendió a la psicología, a la sociología, a la economía, y finalmente a todo el dominio de la sociedad humana.

Esto significa que la relación interhumana se ha transformado. Donde antes había un tejido intervivencial, encontramos ahora sujetos «relacionados», es decir, cada uno de estos sujetos, en vez de habérselas como «yo» con un «tú», se enfrenta ahora con un objeto que se llama «alter ego». Pero «el otro» ya no es vivido en inmediata conmoción pática —sino antipática—, si no se lo observa o concibe o «comprende» en una conciencia explícitamente dirigida hacia él: el «tú» inmediato se ha transformado en objeto-ente y, al mismo tiempo, en eslabón del finalismo. Brotando del impacto de la ilustración, se observa este desarrollo a través de la antropología de Fichte y de Feuerbach, en los cuales el «tú» se tematiza por vez primera. Pero donde el «tú» se convierte en objeto, se esfuma simultáneamente el «yo», para dejar su lugar a un «sujeto» o «ego», ambos igualmente entes no inmediatamente vividos. La instrumentalización total del hombre, con sus teorías de cultura, de valores, etc., es la consecuencia inmediata de este movimiento abstractivo de la desatadura. La aparición del llamado *hombre-masa* no es sino un epifenómeno de ella. En su famoso libro «El trabajador», escrito por Ernst Jünger en la Alemania del aciago año 1932, leemos estas frases:

Ciertamente —por extraño que sea en una época en que el hombre se presenta «en masse»— hay que empeñarse con un afán particular en percibirlo. (p. 97).

La pérdida de los «yo» y «tú» es la causa de la carencia de moral, de que Ortega y Gasset se queja en la «Rebelión de las Masas» (p. 178). Un ethos, un «paraje» común de personas humanas, no puede exigirse cuando en vez de éstos sólo existen sujetos de objetos. Para éstos se ha inventado el nombre de «collectivum» y de comprensión. Variando un célebre pasaje de la Filosofía del Derecho, de Hegel, podría decirse:

Cuando los conceptos pintan el claroscuro, se ha envejecido una configuración de la vida, no permiten su rejuvenecimiento, sino sólo su conocimiento. Conocer: ésta es la actitud frente al objeto-ente. La base de todo tecnicismo finalista. Pero conocer es abstraerse, es desatarse del vínculo primario y de su conmoción.

En la técnica, en el actuar sobre hombres desde el punto de vista económico, educativo, jurídico, político, etc., se calcula con entes; y la categoría de la causalidad, que fundamenta

las leyes del cálculo abstracto, parece dominarlo todo. El mundo del cálculo técnico se extiende cada día más; en esta dimensión hasta nosotros y los demás, son tales entes los que tratan con entes existentes y posiblemente existentes. Así trabajamos y reflexionamos en la vida cotidiana y científica: todo cuanto tocamos es éste o aquel ente que se distingue frente a otro ente semejante circunscripto, configurado, aunque sea de una manera vaga. Esta actitud del hombre en la vida cotidiana la llama Rilke «retorcida».

También la filosofía cree que no es la única posible, y que cabe otra. La actitud normal, exclusiva y directamente orientada en el ente, el *ón*, como es el término griego, ha sido designada con el término técnico *óntica*. Ella, quiéralo o no, se da siempre con entes y relaciones entre entes, los tiene que sentar ante sí, en la aprehensión perceptiva, en el recuerdo o en la imaginación, en la práctica como en la teoría; siempre presenta, representa entes. Pero veamos si esto es realmente todo; la imaginación poética nos quiere llevar tal vez a un misticismo algo patológico a donde la persona normal no puede acompañarla. Tomemos un caso de nuestra experiencia corriente. Cuando encuentro a alguien en la calle y me doy cuenta de que debo saludarlo, entiendo que esta persona conocida, tanto como yo, son dos entes bien definidos. ¿Y nada más? Limitándome estrictamente al caso, tengo que reconocer que he comprendido algo más, a saber, p. ej., que tanto el destinatario del saludo como yo, al encontrarnos, al conocernos, al saludarnos, hemos realizado *ónticamente* un conjunto de posibilidades. Salí, como el otro, de casa, porque me he propuesto alguna cosa que hacer. Preferí este camino y no otro. Entre estas posibilidades debe haber algunas que, en su unión, forman el sentido actual de mi yo y del otro yo, como determinadas personas humanas que se conocen y que deben saludarse. Más aún: al encontrar al mismo amigo un día después, diré que he saludado a la misma persona-ente. En este caso, el sentido incluye una nota más: la de la identidad del sentido, que me permite reunir los elementos de hoy y los de ayer en un sólo sentido, y así, sobre esta coincidencia de sentidos, identificarme a mí y al otro, pese a que nosotros hayamos cambiado, que nuestras experiencias sean otras nuevas, que el lugar de nuestro segundo encuentro sea

distinto hasta tal punto que un ser primitivo, en ciertas circunstancias, en vez de saludar, nos trataría como enemigo. Ya estas pocas indicaciones bastarán para percibir que el trato óntico depende completamente de ese horizonte de posibilidades que hemos llamado sentido, y que él y su comprensión implícita, generalmente no advertida, condicionan toda la praxis óntica. Sin embargo, ni el ser primitivo, ni nosotros civilizados, hemos elegido arbitrariamente el marco de enemigo en el primer caso, y el de idéntico amigo en el segundo. Estos horizontes tampoco están ubicados en nuestra subconciencia, sino bien conscientemente, pero sin advertirlo, los sabemos y nos movemos dentro de ellos con nuestra inteligencia *representativa* corriente, con la inteligencia óntica. Mientras ella trata con sus entes práctica y teóricamente, en y fuera de las ciencias, no advierte que de antemano se halla presa dentro del marco de sentido; las gentes saben —y creen que lo saben claramente—, *qué* es una persona humana. Creen que lo saben porque la ven y saludan en un sinnúmero de casos, cada día. Pero es al revés: ven hombres que «tienen» el sentido de persona humana, porque tienen un saber no advertido: el saber no representativo del sentido, de lo que es persona, el saber y ver, en un sentido amplio, por cierto, vago, no necesariamente claro y distinto, al decir de Descartes; pero saber previo y necesario para la actitud óntica. Y no hablamos ahora de cómo se ha adquirido tal saber en la experiencia, es decir, a lo largo de la evolución del hombre desde su niñez. Más bien llamamos la atención sobre supuestos analíticos de la actitud óntica en general.

Y así debemos reconocer que —si tomamos el horizonte de sentido como *supuesto primario* de la inteligencia óntica— la actitud que se dirige «anormalmente» hacia el sentido implícito y su marco, tiene que designarse igualmente como *primaria*. Este giro reductivo desde la onticidad hacia sus supuestos implícitos significa, por consiguiente, una inversión de la dirección de la mirada: los ojos no enfocan los entes, sino su horizonte de sentido, el todo estructurado de sus posibilidades, las que, en cuanto tales, condicionan su onticidad, forman su supuesto y, así, constituyen al ente. El recorrido desde el ente hacia el horizonte exige un esfuerzo para la mente acostumbrada a la

actitud natural. Es un cambio. Sin embargo, si observamos las cosas en esta dirección al revés, debemos reconocer que algo en nuestra existencia ha emprendido ya un camino, ya se ha relacionado, aunque inadvertidamente para nuestro entendimiento común, con el horizonte de sentido; estamos desde ya y desde siempre equipados de tal modo que lo hemos visto. Es a esta visión previa a la que los griegos llamaron *theoría*. Y el órgano de esta *theoría* ha sido designado como *nous*, espíritu o razón. La visión noética o espiritual es, pues, analíticamente anterior a la representación que llamaremos dianoética.

Muy antigua es la vía que acabamos de describir y que se remonta del ente hacia el horizonte de sentido, y de éste hacia otro horizonte de sentido y así en adelante hasta, tal vez, alcanzar un último marco dentro del cual se encuentren todos los precedentes. Ya Platón describió este camino, el *méthodos*, auténticamente filosófico. El amor a la sabiduría —ese extraño Eros que guía al filósofo—, según dice en un pasaje famoso del sexto libro de su *Politeia*, o Constitución², por su esencia, está impulsado a alcanzar el horizonte del ente; así no le es posible detenerse entre los numerosos entes que, según la opinión corriente, son todo lo que es; con perseverancia incansable y sin abandonar su impulso erótico, continúa el filósofo su marcha hasta captar todo ente en lo que le es propio. Sabemos que para Platón esta vía desemboca en último término en la visión del Agathón. Al traducir esta palabra de acuerdo a la versión usual como «Bien supremo», apenas queda algo de la intención platónica, y en tal caso tampoco habríamos logrado nada para la interpretación de lo «abierto» de Rilke. El Agathón es una idea platónica; más aún, es la idea de las ideas. Para aceptar una idea, es preciso haber abandonado la dimensión de los entes y de su actitud representativa, óntica. Hay que superar, hay que trascender los entes, hacia su horizonte de sentido, y pensar explícitamente lo que la visión noética —Platón la relaciona con el recuerdo del alma, el anámnesis— implícitamente nos revela. El Agathón debe comprenderse como horizonte de sentido que permite la constitución de un ente en

² Traducción del título de acuerdo con Verdross... Ver PLATÓN, 1. c., 490 a, ss.

cuanto tal. Platón habla expresamente en superlativos: el Agathón, en cuanto idea, es *to phanótathón*³, lo cual, por su mayor esplendor, permite la constitución del sentido de toda onticidad, de todos los entes y de nuestro trato con ellos, que tampoco es otra cosa que un ente. En la esfera sólo alcanzable para la visión mencionada, «*en te gnestë*», el Agathón es «*teleuthaía*»⁴, lo que, en cuanto horizonte de sentido, es lo acabado. Sin embargo, y ahora llegan las palabras más afines a nuestro tema: «*mogis horästhai*»⁵, a duras penas cabe pensarlo, verlo noéticamente. Por ello Rilke tiene razón: la criatura, fuera y en nosotros, está dotada para alcanzar lo que él llama «lo abierto». Pero nuestras mentes están torcidas, a tal punto que necesitamos el ejercicio penoso de los poetas y pensadores para hacer explícita la visión. Nuestra inteligencia corriente ya se ha acostumbrado a la praxis óptica.

Pero la existencia humana está equipada de tal modo que, aunque inadvertidamente, al tratar entes, ya se halla en conexión con lo que trasciende la onticidad. La misma existencia humana es trascendente. Para darse cuenta de ello, es necesario intensificar la conexión trascendente por una experiencia que recorre explícitamente la vía descrita, reúne los poetas y los filósofos: la experiencia de la *póiesis*, palabra que traduciremos aquí como «recreación». En efecto: el *poieta* es la persona que vive sobre la trascendencia, en el sentido que acabamos de elaborar, y así más que otras, tiene la vocación de expresarla. Daremos un ejemplo. Imaginémonos a un campesino que se preocupa pacientemente de labrar la tierra y cosechar sus frutos. Esos frutos, producto de su trabajo y de las fuerzas de la naturaleza, el labrador los venderá o consumirá directamente para conservar su vida y la de los suyos. Todo esto lo perciben la experiencia e inteligencia corrientes, y basándose sobre ellas, la ciencia lo conceptualizará en sus conocimientos sistemáticos. Mas desde una colina adyacente a ese campo, una persona que el campesino y el científico llamarían holgazán, observa cómo los animales van tirando el arado que el hombre dirige. Y de repente percibe algo que éste por hallarse demasiado abstraído

³ I. c. 518c., 9.

⁴ I. c. 517b, 8.

⁵ Ibid.

por su trabajo y por la necesidad de terminarlo, no puede observar al mismo tiempo, aunque lo sepa desde un principio: que en el rostro del animal, en la superficie de la tierra y en la mano del labrador que levanta el látigo, actúa la misma potencia de la creación. Es esta potencia la que se conecta con la vida humana y animal, cielo, lluvias y sequías; tierra, brotes y frutos, en un solo marco, un marco que se extiende cada vez más, hasta perderse en la lejanía. Sin embargo, es sólo este horizonte el que a todo otorga sentido y unifica la imagen. Sin querer hablamos de una imagen: pero un poeta, un poeta pintor o un poeta lírico, instala todo ello en una obra que necesita más de los entes representados. Para ello es necesario que haya visto lo que la onticidad no percibe: que se haya sentido llevado por la potencia creadora que amalgamó todos aquellos diferentes entes singulares en un solo horizonte, dándole así por recreación de la creación el sentido de la labor debida del campo, de una vida enderezada hacia un destino específico en el mundo. Al poeta fácilmente puede parecer que el animal ante el arado habría percibido lo mismo con su vista, dirigida hacia la lejanía del cielo; que el animal se habría sentido así —como antes, en un instante eterno, el poeta— parte del cosmos, parte de la creación. El poeta que repiensa este camino y se ubica en él, es, por lo tanto, recreador: éste es el significado de la *póiesis* mimética, de la cual habla Aristóteles en su Poética.

Ahora bien, la filosofía llama a este método que se remonta desde el ente hacia su horizonte-idea, en cuanto fundamento y horizonte de sentido, *método trascendental*. Los griegos sabían que este camino no es fácil. Heráclito designó al sentido con las palabras *logos* divino, *logos theïon*. Según un pasaje de Enesidemo, uno de los filósofos escépticos del primer siglo a. C., afirma, *to perieíjon hemäs logikón*: lo que nos circunda está lleno de logos. Es este logos el que, más tarde, recibió el nombre de *nous*, espíritu. Por consiguiente, hablaremos de un enfoque onto-lógico, cuando, en contra de la actitud natural, la óptica, comprendemos el ente *en su sentido* trascendental.

Mas desde ya tenemos que precavernos contra uno de los más funestos errores de la mente humana. Y para ello será necesario otro pequeño rodeo por la filosofía, rodeo que nos acercará, sin embargo, algo más a las profundidades de la poesía

rilkeana. Ya hemos indicado que para la captación del sentido es preciso, según los griegos, valerse de una capacidad específica: de la visión noética. Quien se queda, como es lo normal, sólo entre los entes, el hombre de la calle, el científico, el técnico, el que obra solamente por alcanzar sus fines ónticos, propuestos, puestos y el que no tiene más que esta intención representativa, nunca se dará cuenta explícita del sentido de su hacer. Su praxis, toda su vida, permanecerá en la esfera de la pura opinión infundada: de la *doxa*, como decía Platón. Y si una vez hace una incursión involuntaria en la dimensión del *logos* del ente, en la ontología, aplica, en vez de su facultad noética, exclusivamente la otra, la *dianoética*. Pero esta última facultad, analítica y sintética, que debería funcionar *sobre* la otra, y en realidad lo hace, aunque inadvertidamente, puesta así en juego escuetamente, sobre un *logos* no bien comprendido, lo toma como ente, lo ontifica, no lo deja ser lo que es: horizonte de sentido. Voy a explicar esta desfiguración, valiéndome de otro pensamiento de la *Crítica de la Razón Pura*.

En efecto: en la Introducción a la Dialéctica trascendental, Kant previene contra el peligro de la ilusión trascendental. Esta consistiría en la propensión natural e inevitable de asignar un objeto-ente a las ideas, los horizontes de sentido, que nuestro espíritu noético, la razón, según la terminología kantiana, aprehende. Para Kant, las ideas son meras reglas para el uso completo del entendimiento, así se llama el pensar dianoético; de modo que no les correspondería ningún fenómeno tan empíricamente captable como lo son los objetos de la ciencia natural. Así, a la idea de «mundo», p. ej., no corresponde ningún objeto, puesto que «mundo» indica tan sólo el todo absoluto de los fenómenos. Parece, pues, que «mundo» es nada más que algo irreal que no debería hipostasiarse, es decir, transformarse en la mente en algo real. Es verdad, si definimos la realidad por un ingrediente sensible, como lo hace Kant, consecuente con los propósitos de su *Crítica de la Razón Pura*, entonces ya, «per definitionem», lo que se muestra en la idea de «mundo» queda desterrado a una dimensión de un puro cielo mental. Pero el mundo de la existencia humana, pese a formar un sentido noético, no está en un *tópos hyperouránios*, en un lugar supraceleste, no es un *mundus* del mero entendimiento, un

mundus intelligibilis, en el sentido de Kant, el que entonces estaría separado, *jeris*, del existir del hombre.

Ciertamente, si Kant define el objeto por la experiencia, y ésta, aparte de otros componentes, por las intuiciones del tiempo y espacio físico, entonces es claro que el mundo, como pura idea de la razón dianoética, es un mero concepto límite, al cual no corresponde ninguna realidad. Mas en todo este discurso no se advierte el propósito kantiano en la *Crítica de la Razón pura*, propósito muy limitado, que podríamos circunscribir de la siguiente manera: la metafísica tradicional se vale de un instrumentario de categorías que, algo depurado en su aplicación a los fenómenos de la física newtoniana, es coherente y sistemático, dando de este modo una dimensión de objetos en el espacio y tiempo de la mecánica clásica. Pero en modo alguno es permitido remontarse con este instrumentario a la disciplina peculiar de la «prima philosophia», disciplina que Aristóteles trató en los libros designados luego como Metafísica. La intención kantiana de fundamentar también esta disciplina, surge solamente cuando se toma en cuenta lo expuesto en sus obras posteriores, la *Crítica de la Razón práctica* con la *Metafísica de las costumbres*, la *Crítica del Juicio* y el *Opus posthumum*, en particular.

Lo que de todo eso nos interesa aquí, puede resumirse tal vez del modo siguiente: La existencia humana, tal como Kant la reconoce, en su complejidad, llega a su perfección mediante una actitud que se orienta en la razón. Pero esta razón no es tan omnipotente como la creyeron las gentes de los siglos XVII y XVIII. Ya se hacen oír los primeros escépticos, los Hume, Malebranche y Rousseau. Es necesario limitar el orgullo y la vanidad que en el creciente poder técnico hizo caer al pensar moderno, tan alejado de la natural humildad del hombre medievo, que se prosternó ante su Dios, ahora olvidado. Crítica de la Razón, limitación de la razón a sus confines connaturales, dentro de los cuales le queda aún mucho por hacer, y actitud humilde de acuerdo a esta regla; tales los impulsos de la obra kantiana. Hay que rebajar la medida de la razón humana a la escala que le es peculiar, a la realidad que le es propia. Por ello, hay que conocerse a sí mismo, en cuanto hombre. El viejo *gnóthi seautón*, que ya desde el templo del Apolo delfico hizo re-

sonar su voz contra la *hbris* griega, de elevarse en vida al rango de los dioses, es decir, a un existir inmortalizado, late otra vez en las tres Críticas, fragmento filosófico frente a la intención final que se desprende del *opus posthumum*. Pero, ¿no cayó Kant sin quererlo, víctima del mismo mal que combatió? ¿No fué él víctima del orgullo de la razón, de antemano destinada al uso del pensar dianoético? Este hecho se manifiesta en grado sumo cuando, después de cercenarla, pretende fundamentar con ella la conducta moral. La razón, como idea deontológica del hombre, se enfrenta a su estado caído, es decir, dominado por sus malos instintos egoístas. Sólo está en la vía hacia su esencia humana de libertad racional autolegisladora aquel hombre que, en su manera de vivir —en vez de caer en el mundo de la atracción patológica— respeta la ley dianoéticamente elaborada.

Se advierten dos cosas: primero, que esta moral no es formal en modo alguno, sino que el error kantiano consiste más bien en haber dado a la idea del hombre un contenido tan dianoético que, detrás de esta abstracción, ya no podía asomarse la existencia total. Para el propio Kant, darse la ley y respetarla, son funciones esenciales, pero al mismo tiempo eficaces, de la existencia humana. La ley moral que él designó como hecho de la libertad esencial, es un factor bien efectivo en la vida del hombre respetuoso. Tal factor tiene, pues, una realidad, en un sentido muy auténtico, pese a su idealidad trascendental racional-crítica. El *factum* de la ley moral es un *deber-ser* que, dentro de su marco *ideal* de hombre, determina su existir. En cuanto tal, no es un objeto del entendimiento dianoético y, sin embargo, hasta dentro del pensar kantiano es algo que el existir puede respetar.

¿De qué índole será este respeto que se somete a algo no objetivo, distinguiéndose para Kant, precisamente en ello, de las propensiones patológicas que caen presas del mundo de las «cosas»? Lo dice textualmente: «El respeto se dirige exclusivamente hacia personas, no hacia cosas», lo cual significa en nuestro lenguaje, hacia un horizonte trascendental, hacia la idea de hombre, hacia un deber ser existencial, y no hacia objetos de la experiencia sensible.

El «respeto» es, pues, una manera de captar que, en vez de tratar con los objetos de la física matemática, retrotrae el objeto kantiano al existir humano, a la idea de la razón transcendental, a un todo de puras posibilidades que constituye el sentido del hombre. Pero, ¿acaso respetamos realmente ideas y no hombres de carne y hueso? El hilemorfismo aristotélico, conservado en el pensamiento kantiano, soluciona la pregunta. El universal, la *morfé-idea*, no está separado del ente; el ente es *synolon*, *hyle* constituida por su sentido transcendental. En el hombre de carne y hueso respetamos su dignidad deontológica de existencia libre y racional. La específica manera de captar el horizonte noético, de retro-ver, esto es, de re-spetar, la llamó Platón «*ennoein*»: mirar con el espíritu, (*nous*), dentro; lo que más tarde se tradujo al latín con el término *intelligere*. Pues la intelección noética, es la facultad, potencia o *dinamis*, precisamente correspondiente a la *theoría*, la consciente y trabajada visión del horizonte transcendental.

El horizonte transcendental del hombre es caracterizado, de acuerdo con lo que llevamos dicho, como deber-ser, direccionalidad deontológica vista por el respeto. Por ello Aristóteles pudo aplicarle su pensamiento teleológico. El *bíos* humano, el todo transcendental del existir, su praxis, es labor: *ergon*, dirigido hacia un *télos*, el fin. Si se toman estas expresiones como términos que señalan cosas, entes, en vez de horizontes trascendentales, se incurre en un completo mal entendido del pensar griego. El *ergon tou anthrōpou*, tratado en la *Ética* a Nicómaco, el existir humano en su sentido, el posible deber-ser, se dirige hacia su perfección, su *telos*, y, en cuanto tal, es *entelécheia*, o, considerado desde el ángulo de su ejecución, *enérgeia*.

No perdiendo de vista que el *ergon anthrōpinon* es un sentido deontológico, se explicará más fácilmente que su aprehensión debe verlo desde su última posibilidad, es decir, con la anticipación del fin. Tal anticipación es la *proairesis* aristotélica. El logro de una *praxis* humana tiene que medirse, por consiguiente, por el fin, la posibilidad existencial más elevada: la *proairesis* debe abarcar la *eudaimonía*, el lograr feliz del existir, lo que se llama vulgarmente y, por lo tanto, no deontológicamente: el bien supremo, en vez de decir: horizonte total del deber-ser supremo. El idealismo aristotélico y el kantiano coin-

ciden formalmente en este punto. Pues Kant asigna el sentimiento de respeto a la razón pura ⁶ *a priori*: lo cual significa para él respeto ante el deber-ser supremo. Pero desde Aristóteles hasta Kant, el *topos*, lugar, y con él el contenido de este deber-ser ha experimentado un desplazamiento. El griego consideró su *bíos* como orientado por una idea, que recibió cada vez el nombre de una de las divinidades. La divinidad griega es la expresión ideal de un determinado marco de posibilidades deontológicas humanas. El hombre griego concibe su existir en su deber-ser como imperfecto finito, pero en vía de perfección hacia la idea inmortal de la figura divina de la cual es secuaz. Esta tendencia hacia la idea y con la idea es el *Eros* platónico, el que aproxima y ata el *bíos* óntico-ontológico del hombre al divino sentido trascendental, al *bíos theôn*, como dice Platón en el Fedro, donde trata detenidamente de esta cuestión.

Para la época de Kant, este enderezamiento endemoniado que imprime a toda la praxis su modalidad, lo que en griego se llama *ethos*, no se dirige a una idea divina, sino a la idea del hombre racional. El idealismo, la direccionalidad deontológica, tiene ahora otro contenido. El *ethos* divino de Kant es un *ethos* tenido por la idea de una humanidad racional crítica, en vía hacia la cual el hombre cumple con su destino. Por ello se sigue consecuentemente que en la Crítica de la Razón práctica la acción que se constituye en virtud de aquel sentido del respeto, la acción por el deber, es elevada al rango del *bíos* divino griego.

«Deber —dice Kant en uno de sus pocos momentos exaltados—, tu nombre grande y sublime, ...cual es tu digno origen y donde se halla la raíz de tu noble linaje... aquella raíz de la cual derivarse es la condición indispensable del valor que sólo los hombres pueden darse a sí mismos» ⁷. Y algunas líneas más adelante exclama: «La ley moral es santa —inviolable. El hombre es, ciertamente, harto profano, pero la humanidad en su persona tiene que ser santa para él» ⁸.

Y en la *Crítica de la Razón pura* afirma que la razón humana contiene ideales que, sin tener la fuerza creadora de las ideas platónicas, poseen no obstante fuerza práctica ...sirviendo así de fundamento a la posibilidad de perfeccionar ciertas acciones. No tenemos otra regla para juzgar nuestras acciones, que la conducta de ese hombre divino que llevamos en nosotros y al cual nos comparamos, juzgamos y así nos corregimos, sin nunca poder alcanzarlo» ⁹.

⁶ *Crítica de la Razón práctica*, 76.

⁷ *Crít. de la R. práct.*, 76.

⁸ 1. c., 86.

⁹ 1. c., 87.

Pues bien: lo que queríamos demostrar con esta sucinta exposición era que en las concepciones de la filosofía griega y en la del filósofo de la ilustración crítica —prescindiendo de todas las otras diferencias— hay un cambio, precisamente ese cambio que marca la época de la historia trascendental: se transformó, bajo el mismo nombre de idea, el pensar del horizonte de sentido. El *ethos* direccional se alteró: el *eros* enderezó al griego hacia un existir divino, el amor kantiano lo orientó en una libertad racional dianoética, que le impidió la explicitación noética de su profundo espíritu.

Era una ética del *bourgeois gentilhomme* que, en el tiempo de los neokantianos, se habrá transformado en una pequeña élite de intelectuales, mayormente científicos de la naturaleza, que se miraron orgullosamente en el espejo dianoético de sus obras técnicas; una moral elevada que sirvió solamente a una clase de personas apartadas del vivir concreto. Por ello debía llenarse la gran intuición kantiana con un contenido más ligado a la *noesis* de la persona total.

Este sentir fué el que sugirió a Schiller la idea de una personalidad complementada por la imaginación trascendental, que Kant había borrado desde la segunda edición de la *Crítica de la Razón pura*, sometiendo su sombra desangrada al entendimiento. Y, frente al neokantismo, fué la llamada ética material de valores la que reivindicó la *noesis* trascendental en su temática del sentimiento, y que debía malograrse en el mismo momento en que ontificó su horizonte trascendental en objetos-valores, en entes de la *dianoesis* abstracta, es decir, desconectada del *nous* jamás objetivable.

En todo este movimiento debe mencionarse, finalmente, el más importante: la radicalización de la estética trascendental kantiana por Edmundo Husserl. Este intento significa nada más y nada menos que el cambio de la idea del hombre que se había operado en el campo de la filosofía de la vida, por Dilthey, Simmel, etc., llevado al terreno de la fenomenología trascendental. Desde este instante la filosofía pudo reintegrar a su investigación la idea *total* del hombre en su mundo, viéndola como una meta de una labor interminable. En efecto: ya desde Aristóteles a Kant había cambiado la idea de mundo. ¿Qué es el mundo en cuanto horizonte trascendental? Kant nos dice,

en una nota al último capítulo de la *Crítica de la Razón pura*, donde habla sobre «La arquitectónica de la Razón pura»¹⁰, que «mundo» es el «concepto que se refiere a todo cuanto interesa necesariamente a todos los hombres». Esto, formalmente, es exacto. Y exacta y muy sutil es la distinción trazada en este contexto, entre el filósofo de escuela y el de mundo, que le fué ciertamente sugerida por el viejo adagio: «*Non scholae sed vitae discimus*». El maestro de filosofía, en sentido de escuela, es solamente un artífice de la razón. El maestro mundano, en cambio, es el verdadero filósofo, el filósofo ideal, por utilizar su instrumentario, es decir, las enseñanzas, para promover los fines esenciales de la razón humana, y, en último término, el destino total del hombre.

Hasta aquí la *Crítica* nos hace comprender que «mundo» y destino del hombre son términos correlativos, sin ser entes. Son dos ideas horizontes trascendentales de posibilidades. Del lado, digamos, subjetivo: la personalidad como sentido deontológico; el existir ideal que, como deber-ser, se impone a su libre obrar, al *ergon antrópinon*. Y del lado objetivo, sin por ello ser ningún objeto de la experiencia sensible: el mundo; la totalidad de lo debido, de acuerdo a los intereses necesarios de todos los hombres, es decir, el todo ideal de lo feliz, logrado *in fieri*; la *eudaimonía*, pero comprendida no como *telos*, fin, objeto, sino como horizonte trascendental del *bíos antrópinon* en su concordancia con el *bíos theou*.

La idea de esta unión que desde Platón hasta los místicos preocupa a la humanidad, viene así a incorporarse en el pensar trascendental. Pero ya se habrá advertido que mundo, como horizonte trascendental, no es un concepto de una transcendentalidad cerrada. Más bien irrumpe en ella, gracias a la *Eudaimonía* trascendental, una abertura. Sólo a través de ella puede un pensar trascendental concebir de manera adecuada, es decir, deontológica, que el existir humano pende del *bíos theou*, del último fondo enigmático. Este hecho del pender, visto desde el existir humano, es el interés conducido, erótico, el «interesse» en sentido estricto. Visto desde el lado inverso, lo llamamos *destinación*.

¹⁰ B. 597.

Destinación es, pues, el horizonte trascendental total que fundamenta aun la mundanidad. Sólo cuando nos damos cuenta de que la destinación, en todos sus aspectos posibles, se patentiza como deber-ser mundano-histórico que se impone trascendentalmente; cuando reconocemos, por lo tanto, que la existencia humana, en su correlatividad con ella, es también como deber-ser, que ha de responder en el respeto, estaremos en condición de concebir el existir humano como una *misión* guiada *por el amor*, y cada vez distinta, según el escalón del horizonte alcanzado. «Missio» significa originariamente *estado de lanzado*; lanzado desde el último fondo hacia el mundo de la existencia humana, para, a través de ella, alcanzar de nuevo un *bíos* en la *Eudaimonía*; éste *es* el círculo, la circulación deontológica, la fuente eterna en que la poesía y la filosofía confluyen. Claro que si se toman estas expresiones en un sentido óntico de cosa, es decir, en el sentido de objetos representables, en vez de un sentido trascendental, se habrá caído precisamente en una dimensión que estos pensamientos abandonaron. No se trata de alcanzar un fin propuesto por la voluntad. Tal dimensión de fines es el mundo de los objetos reproducibles por la acción técnica que ha perdido el contacto trascendental de amor con la destinación.

Los ojos del hombre tecnificado están torcidos, ya no pueden captar sentidos trascendentales. Y, no obstante, también en tal existir se realiza un deber-ser. Sólo que esta idea de humanidad le viene impuesta a través de la tradición escolar. Ciego para su sentido, el hombre de la vida técnica se ha sometido ya a la contingencia histórica y la vive sin la auténtica libertad noética. Todo cuanto hace, es pro-ponerse los planes calculados de sus cosas, las *res cogitatae*. El hombre ha perdido así el contacto consciente con su misión destinadora. Esta pérdida es la perdición dianoética de la época ilustrada que se extiende, más aún, que se ha acrecentado en el hombre técnico de nuestros días. En los polos extremos de la época técnica existen dos tipos: el técnico de la fe, que cree poder convertir la existencia humana por medio de fórmulas dianoéticas, en que un dogma, una vez vivido, languidece en la *doxa* vacía; y por el otro extremo el técnico del material humano y extrahumano, que cree ordenar la sociedad mediante las reglas de una sociología eco-

nómica. Frente a este mundo de técnicos, se levanta la voz del poeta que avistó lo abierto:

lo abierto que tan profundo late...

El animal, como el niño y hasta casi los amantes, como en seguida explicaremos, tienen un pensar dianoético tan poco desarrollado, que su *nous* alcanza sin trabas al *nous* abierto del espacio libre, así como los muertos ya *son* su destino en la destinación trascendental. Para ellos, morir es nada más que transitar, el tránsito que un ser que se halla internado en la «gran circulación de la sangre», como Rilke, en una carta, llama a la unidad de *lo abierto*, ya ha dejado tras sí, aunque su morir podría repetirse. Para la *noesis* del poeta, morir no es sino el aspecto del existir que nosotros no percibimos, porque nos lo impide la opinión corriente. Esta *doxa* representa en el morir un término de un fin óntico, como son sus fines propuestos: el término de una cosa-ente que ya no sirve y que —como trasto viejo— se abandona a la completa destrucción. Tales trastos son llevados de un lugar a otro, transportados de una casa a otra, que una vez se llamará cementerio, sacudidos y espabilados. No han aprendido de las flores que vivir, trascendentalmente, es un transformarse infinito, una forma de despliegue, que pasa desde lo visible a lo invisible del horizonte deontológico. Si amar es tal sentido que se nos impone en ocasión de nuestro posible encuentro amoroso óntico, la representación del ente amado como ente-fin nos impide mantenernos en el amar mismo como idealidad. Pues nuestro pequeño destino terrenal-óntico consiste en enfrentarnos: enfrentarnos, debido a la dianóesis de la razón discursiva, con representaciones pasajeras, definidas y, por ello, no integrales e integradas en una pureza noética, donde ya no es menester preocuparnos y custodiar la cadena de propósitos, de lo propuesto, pre-sentado en el mundo donde opera el cuidado heideggeriano.

Todos los entes, en cuanto son *como* algo, nos oponen así mismo un *no* ser como otro ente. La *nóesis* no se preocupa: morir es, para ella, integrarse en el vivir más amplio de la gran circulación, donde todo puede pasar a todo, sin deformaciones, donde no existen propósitos, deseos, sino el puro mirar, el puro saberse en la respiración infinita. En este momento Rilke al-

canza con la expresión misma casi el límite de la dianoética. Digo «casi». Pues, precisamente, éste es el último problema común al filósofo y al poeta: la expresión del saber y pensar noético. Puesto que toda expresión es la de una significación analítico-sintética, lo simbolizado por las poesías y lo comunicado por las ontologías propiamente tales contiene una paradoja insuperable. Para-dóxico es lo que va contra la *doxa dianoética*: comunicarse con otros entes humanos es una obra óntica. Dentro de la onticidad idiomática de la doxa corriente, la actitud natural, deberá el filósofo de la fenomenología trascendental transmitir lo que ha captado por medio de la nóesis.

Existen filósofos, tales como Jaspers, que abandonan la tentativa de una comunicación adecuada. Y Jaspers tiene razón hasta cierto punto. En efecto: todas las palabras que la filosofía trascendental utiliza ya revisten, empapadas por el uso óntico, un sentido representativo. Hablar de fin, potencia, muerte, cuidado, angustia, de la nada, es un peligro, porque la opinión corriente toma estos términos con una significación representativa. El *theorein* trascendental, mal comprendido, es tomado como una psicología de profundidad, de modo que a fin de realizar la visión noética han sido alertados todos los órganos de la sensibilidad romántica, la que precisamente desea sin saber. Jaspers se contenta, por lo tanto, con una comunicación que él llama evocativa o apelativa, para precaver al oyente de caer en el mundo de la sensibilidad y del entendimiento dianoético. Heidegger, dándose cuenta en un primer momento de la dificultad del lenguaje exigido, retira el segundo tomo de «Ser y Tiempo» de la publicación, y, en la nueva introducción a la conferencia «Qué es la metafísica», que agregó en el año 1949, reacciona frente a los malentendidos dianoéticos con todo un diccionario de sus términos, donde hace contrastar su significación ontológica con la respectiva significación óntica errónea.

Parece que, últimamente, ha abandonado la tarea de explicarse. Los últimos trabajos hablan un lenguaje cada vez más difícil, puesto que las palabras de uso corriente se toman con un sentido ontológico completamente arcaico o arbitrario, para diferenciarlas y evitar en lo posible su lectura óntico-dianoética. Pues bien. El poeta que mira de tal modo que puede tildar de torcidos los ojos de sus congéneres, se encuentra en el mismo

apuro. Y la interpretación debe llamar la atención sobre esta dificultad. Únicamente que el poeta, a diferencia del fenomenólogo, tiene una libertad más grande: sus símbolos son evocativos, y, tal vez, sus impresiones no son siempre y puramente ontológicas, con el efecto de que casi todo el pensar filosófico fenomenológico cae en una mezcla óntico-ontológica.

Pero precisamente por esta circunstancia revela algo muy importante: en el momento de la comunicación, por lo menos, también la filosofía ontológica ontifica y libra a la mala inteligencia exclusivamente dianoética todos sus logros trascendentales. Por ello es necesario, para progresar en la fenomenología de la existencia humana, que uno se haya ejercitado pacientemente y por propia cuenta en el traspaso reconduccional desde el ente hasta su sentido, en este caso deontológico.

Con tal advertencia podemos terminar rápidamente nuestras interpretaciones.

El espectador no es el protagonista de la integración en el espacio puro y libre de lo abierto. Es asistente al espectáculo presentado por los entes privilegiados.

La dimensión de los entes, tomada por sí misma, es siempre un caos. La inteligencia óntica precientífica y científica organiza su organización técnica. Pero la mera organización no fundamentada en un sentido auténticamente deontológico, en una idea directriz susceptible de conmover desde el fondo noético, se desmoronará tarde o temprano. Desmoronar viene etimológicamente de *morón*, *morena*, lo que significa tanto un montón de mieses que los segadores, después de segarlas, hacen en las tierras, como el montón formado por acumulación de piedras y barro transportados por un glaciar. Desmoronar equivale, pues, a venirse a menos, irse destruyendo las cosas y los hombres entes desde los dos extremos del calor de la tierra fructífera hasta el frío del helado desierto. La actitud del puro hacer óntico, hasta en las ciencias, está expuesta a la destrucción, y sin el contacto con el todo abierto, es un juego infructuoso. La consiguiente especialización del técnico lleva a la propia infecundidad como existir humano. Esto es tan verdad, que vale también para la filosofía misma. Afortunadamente, como Schiller nos consuela en su sexta Carta sobre la educación estética del hombre, «el uso unilateral de las fuerzas, aunque al individuo lo con-

duzca al error, al género humano, empero, lo lleva a la verdad». Y, precisamente, con una alusión a nuestro filósofo de Kœnigsberg, pregunta retóricamente:

«¿Acaso un espíritu por así decirlo disuelto en el entendimiento puro y en la intuición pura, podrá ser capaz de trocar las severas ataduras de la lógica por la libre marcha de la fuerza poética, captando así la individualidad de las cosas con un sentido fiel y continente?».

La filosofía actual, que ha tornado otra vez al existir en su sentido plenario, no debe olvidar esta advertencia, al medirse en una interpretación con la obra de un poeta. La necesita como guía hacia la verdad. Todo corte entre el pensar noético y dianoético es un corte en el mundo de la humanidad. Por ello la universalización de la visión noética, o, dicho en términos husserlianos, la radicalización de la estética trascendental de Kant en un análisis constitucional, que irá verticalmente y a través de todos los horizontes trascendentales hasta el originarse del mundo y, correlativamente, del existir humano, o sea, del sujeto trascendental, debe formar el programa de la fenomenología futura. Y Rilke termina:

... Como, sobre la última colina
desde la que una vez más
se le muestra su valle entero,
se torna, se para, permanece,
así vivimos y siempre nos despedimos

Estos versos tienen un doble sentido: el que mira hacia el valle de los entes pasajeros, con sus ojos vueltos hacia atrás, está forzosamente en la actitud de despedida. De-espedir significa estar arrojado, como se despide una lanza, una piedra. La despedida le viene al existir humano por detrás: el hombre mismo está lanzado sobre el camino de la despedida. Su estado óntico es una situación inevitable. Pero el poeta la soporta afligido y regocijado a la vez, en una ambivalencia que es peculiar a los estados afectivos profundos, fundados en la conmoción destinadora, o sea, deontológica —*thinganein ton eiden*—. En efecto: la despedida despide a la existencia hacia su propio morir y, a través de la muerte, hacia lo abierto. Soportar la postrera posibilidad de la última despedida re-suelve al existir humano, y así, despedido y resuelto, lo lanza hacia los límites del universo trascendental.

En este momento la vida del poeta ha alcanzado su integración máxima en el círculo más grande de lo abierto. Su cometido terminó con su *poiésis*, la re-creación del círculo ejecutado y conservado en el lenguaje. Pero para la filosofía, en este mismo momento en que converge con el movimiento deontológico de la existencia *poiética*, se plantea un último problema: la vida filosófica no es *poiética* en el mismo grado: no le es dado ni permitido aproximar la palabra óntica al ritmo de la destinación. La vida del filósofo es interpretación dianoética de las visiones, las *theorias noéticas*. La exégesis significa trabajo analítico sintético, pero sin perder el vínculo con la noética. En este trabajo, sin embargo, se han perdido ya algunos de los componentes deontológicos: la comunicación filosófica, cuanto más analiza y sintetiza, cuanto más colige, que eso significa *dialégein*, tanto más abstracto resultará su mensaje. El último edificio ingente de tal sistema dialéctico, la filosofía de Hegel, tenía por esta razón un doble efecto vivificador muy interesante: por una parte, la reacción *poiética* de Kierkegaard, el que, frente al pensador objetivo, como llamó a Hegel, frente a este palacio de figuras de cera en que nadie podía respirar, se atrevió a saltar a través de su existencia hasta la paradoja de Dios. Por la otra, el salto desde el rascacielos del espíritu absoluto a la tierra plana de la materia social-económica, el salto político de Marx.

El filósofo se encuentra, en cuanto filósofo, entre estos dos extremos: la acción religiosa y la acción social-política. Entre ellos debe mantenerse o dejar de actuar como filósofo: su vida es, precisamente, la acción intermediaria: la llamé, hace años ya, acción trascendental: el *nous* clavado en el último horizonte, soportando su conmoción, necesitará aún las fuerzas para actuar ónticamente en el trabajo dianoético: ésta es la modesta misión de su buena voluntad.

OCTAVA ELEGIA DE DUINO

Con todos los ojos ve la criatura
lo abierto. Sólo los nuestros están como vueltos,

y, puestos como trampas alrededor de ella
y su libre salida, la encierran por completo.
Lo que está fuera lo sabemos únicamente
por el rostro del animal; pues ya al niño tierno,
le volvemos y lo constreñimos a ver hacia atrás:
ver lo configurado, no lo abierto que tan profundo late
en el rostro del animal. Libre de muerte.

Sólo nosotros la vemos; el libre animal
siempre tiene tras sí su ocaso,
y delante de sí a Dios; y cuando avanza,
camina en Eternidad, como manan las fuentes.
Jamás nosotros, ni por un día,
nos enfrentamos con el espacio puro,
por el que las flores se despliegan infinitamente.
Siempre hay mundo y jamás ausencia de lugares,
libre del no: lo puro, lo incustodiado,
lo que uno respira e infinitamente *sabe*
sin desearlo.

Se abandona a éste el niño, silenciosamente,
y le sacuden y espabilan. O tal muere y lo *es*.
Porque, cerca de la muerte, uno ya no la ve,
sino que mira atónito hacia afuera, quizá con una gran mirada
[de animal.

Los amantes, si no fuese el otro,
que estorba la mirada, casi lo alcanzan, y se quedan
[asombrados...

Como por descuido, se les abre
detrás del otro: pero nadie puede pasar por encima de otro,
y de nuevo emerge mundo para él.
Siempre afrontando lo creado,
vemos sobre él sólo el espejismo de lo libre,
oscurecido por nosotros. O que un animal,
mudo, levanta la vista, traspasándonos.
Esto quiere decir Destino: estar en frente,
y nada más que eso, y siempre en frente.
Y nosotros: espectadores, siempre, en todas partes,
encarados con todo y jamás mirando hacia afuera!
A nosotros nos revierte. Lo ordenamos. Se desmorona.

Lo ordenamos de nuevo y nos desmoronamos nosotros mismos.
Pues ¿quién nos ha dado vuelta, de modo que
por más que hagamos, estemos en la actitud
de uno que se marcha? Como, sobre la última colina
desde la que una vez más
se le muestra su valle entero, se torna, se para, permanece—,
así vivimos y siempre nos despedimos.

El estado actual de la Filosofía del Derecho

Por el DR. JUAN IZURIETA CRAIG

Cuando los organizadores de esta magnífica Exposición Bibliográfica Internacional tuvieron la gentileza de invitarme para pronunciar esta conferencia sobre «El estado actual de la Filosofía del Derecho», me puse detenidamente a considerar cuál sería el enfoque más oportuno en este caso concreto, para poder presentar de modo más acabado y preciso la exacta situación en que se encuentra esta disciplina en cuestión.

Porque, a decir verdad, siuviésemos que hacer la presentación de ciencias o disciplinas que han realizado ya grandes progresos y decisivos descubrimientos, como la metafísica, las matemáticas o algunas ciencias físicas, sería suficiente para lograr nuestro objeto dirigir una mirada retrospectiva y mostrar el largo camino recorrido, dejando así en manifiesto junto con los ponderables esfuerzos de sus cultores, las definitivas conquistas de esa ciencia y sus magníficas realizaciones. Pero tratándose de una ciencia en formación, como la Filosofía del Derecho, quizás el procedimiento pudiera ser el inverso, y en vez de dirigir nuestra mirada hacia el pasado fuera más conveniente dirigirla hacia el futuro, comparando así nuestra situación actual, no ya con nuestra situación de ayer, sino con nuestras perspectivas del mañana.

He dicho que la Filosofía del Derecho es una disciplina en formación o, si se quiere, una parte o capítulo de la Filosofía que todavía se encuentra en estado embrionario, con lo cual no pretendo afirmar que esta disciplina se haya originado en

época reciente, sino que después de haber dado algunos pasos, nada desdeñables por cierto, en épocas ya remotas, volvió a replegarse sobre sí misma, como esperando mejores oportunidades y, más favorables circunstancias.

Podrá quizá parecer extraño este retraso manifiesto de la Filosofía del Derecho en relación con las restantes partes de la Filosofía. Yo creo encontrar la explicación de este fenómeno aparentemente anormal, en aquella frase de Aristóteles tan magistral y tan sencilla como suelen serlo las suyas: «Movidos por la admiración empezaron los hombres a filosofar» (Met. I-2). En efecto: en todos los tiempos los hombres han filosofado sobre aquellos problemas que han despertado en modo preferente su admiración acuciando sus naturales ansias de saber, así el griego pagano, admirador profundo de la naturaleza, se dedica afanosamente a filosofar sobre los problemas del cosmos, así el hombre religioso medioeval se afana por filosofar sobre los problemas religiosos del metacosmos (si se me permite la expresión) es decir, del mundo sobrenatural, del mundo de lo eterno, así por fin el hombre contemporáneo, admirado y aterrorizado por esta vida que diariamente se nos complica cada vez más y nos arrastra hacia el abismo, trata desesperadamente de filosofar sobre su concreto existir, procurando resolver los problemas de esa misteriosa existencia que lo angustia.

Volvamos pues los ojos a la Filosofía del Derecho y observándola a la luz de esa magistral sentencia de Aristóteles, podremos encontrar la razón explicativa del relativo atraso en que se encuentra. En efecto:

Para que se vigorece una determinada rama de la Filosofía y, en nuestro caso concreto, para que la Filosofía del Derecho entre en franca vía de desarrollo y de progreso, considero necesaria la concurrencia de dos elementos indispensables, a saber, en primer lugar la existencia de una filosofía pujante y vigorosa que nos permita afrontar con éxito la investigación profunda de los problemas que están esperando solución, y en segundo lugar la existencia de un conjunto de problemas (en este caso jurídicos) suficientemente importantes como para des-

pertar el interés por la especulación filosófica en su torno y para atraer hacia sí la atención de los filósofos con preferencia a los demás problemas del momento.

Ahora bien: durante el período cumbre de la Filosofía griega se cumplió evidentemente la primera de las dos condiciones mencionadas, existió por cierto una filosofía vigorosa y pujante, pero no se cumplió la segunda condición, ya que las instituciones jurídicas y sociales de ese pueblo no llegaron a adquirir el desarrollo suficiente para que los problemas de ese tipo despertasen en el ánimo de los filósofos la curiosidad y el interés necesario por investigarlos y resolverlos.

Evidentemente cuando Sócrates encara el estudio de la *Ética*, aborda ya la solución de ciertos problemas filosófico-jurídicos y esto mismo se ve más aún en Platón y muchísimo más en Aristóteles, quien sobre todo en su «*Ética a Nicómaco*» deja ya sentados los cimientos de la Filosofía del Derecho. Pero es también manifiesto que eran tantos los problemas fundamentales que en esos momentos estaban todavía esperando solución, que la mirada genial de estos maestros se concentra en ellos, dejando en segundo plano el análisis de los problemas jurídicos, cuya importancia era en esos momentos indiscutiblemente secundaria. Si pasamos ahora a considerar el período cumbre de la cultura romana observaremos de inmediato un cambio total de panorama. Los romanos habían recibido del cielo la misión de ser los rectores y organizadores del mundo entonces conocido, como dijo el poeta,

Excudent alii spirantia mollius aera
Credo equidem; vivos ducent de marmore vultus
Orabunt causas melius, coelique meatus
Describent radio et surgentia sidera dicent;
Tu regere imperio populos, Romane, memento;
Hae tibi erunt artes, pacique imponere morem,
Parcere subjectis et debellare superbos.

(*Aeneidos*, lib. VI v.847-853).

Pero los Romanos fueron más prácticos que especulativos, ellos captaron acertadamente los problemas de hecho que en-

torpecían el eficaz desarrollo del estado y estructuraron con magistral perfección el sabio derecho romano. Al adquirir pues la jurisprudencia tan magnífico desarrollo y tan brillante esplendor, se da en Roma la segunda de las condiciones anteriormente mencionadas, ya que en esos momentos existe un magnífico conjunto de problemas jurídicos suficientemente importantes como para despertar el interés por la especulación filosófica en su torno. Pero evidentemente no se dió la primera condición, porque los romanos nunca fueron filósofos destacados y, al carecer de una sólida filosofía capaz de afrontar eficazmente la investigación sobre esta clase de problemas, perdieron la brillante oportunidad de estructurar una sólida Filosofía del Derecho. Ellos, como hombres eminentemente prácticos, supieron resolver en concreto y con insuperada maestría los múltiples problemas jurídicos que les iba suscitando la vida diaria, pero les faltó el genio metafísico o la curiosidad especulativa de los griegos, con la cual hubieran podido elevarse en alas de sus teorías filosóficas hasta brindarnos los primeros principios y los fundamentos supremos del Derecho.

Si volvemos ahora los ojos al período medioeval nos encontramos con que la situación se invierte nuevamente, asimilándose en parte a la situación imperante durante el período de la cultura filosófica griega. En efecto: la filosofía medioeval llega a su apogeo en los siglos XIII y XIV; vuelve a florecer una vigorosa y pujante filosofía, similar a la que florece durante el insuperado período socrático. Y para que sea mayor la semejanza, surge en ese entonces la figura señera de Santo Tomás de Aquino en la Universidad de París, quien propugna y difunde desde su cátedra las magistrales enseñanzas que el insuperado genio de Aristóteles impartiera en sus peripatéticas lecciones bajo la sombra de las alamedas del Liceo.

Pero en esos momentos los estados medioevales no han adquirido aún su pleno desarrollo jurídico ni su plena organización estatal, y así se explica que durante esa época los problemas jurídicos y sociales no hayan despertado el suficiente interés por la especulación filosófica. Se da pues en esos momentos la primera condición, a saber, la existencia de una filosofía vigorosa, pero no se da la segunda, a saber, la existen-

cia de una importante temática jurídica que despierte en los filósofos el debido interés por ese tipo de especulaciones.

Generalmente se afirma que a partir de la segunda mitad del siglo XIV se inicia la definitiva decadencia de la filosofía escolástica en Europa, lo cual es sólo parcialmente verdadero. Pues así como la filosofía escolástica alcanza su apogeo en los siglos XIII y XIV en Europa, pero sin alcanzar ese grado de esplendor dentro de la península Ibérica, la cual estaba por ese entonces abocada al problema inmediato de su reconquista, luchando bravíamente por expulsar al árabe de su suelo; de la misma manera, cuando empieza la decadencia de dicha filosofía en el resto del continente europeo, no empieza tal decadencia en la península ibérica, antes al contrario en ella va adquiriendo cada vez más desarrollo hasta llegar en los siglos XVI y XVII a la total plenitud de su madurez. Séame pues permitido enunciar este hecho (que por lo general suelen omitir los historiadores de la filosofía) y es que la Filosofía Escolástica atraviesa por dos momentos de culminación, por dos puntos de máxima en su historia, siendo el primero los siglos XIII y XIV, en que su centro de gravedad se halla en la famosa Universidad de París, y siendo el segundo los siglos XVI y XVII en la península ibérica, cuyas universidades se convierten en rectoras de la filosofía occidental, habiendo pasado el centro de gravedad a la famosísima Universidad de Salamanca. Y considero esto muy digno de tomarse en cuenta, sobre todo porque esta filosofía escolástica española de los siglos XVI y XVII supera en múltiples aspectos, a mi juicio, a esa otra filosofía escolástica que había llegado a su culminación en los siglos XIII y XIV en el resto del continente europeo.

Y volviendo a nuestro tema, diremos que precisamente en estos siglos XVI y XVII, de apogeo de la filosofía escolástica española, es cuando por primera vez se dan reunidas en mayor grado las dos condiciones anteriores señaladas para el florecimiento de la Filosofía del Derecho. En efecto en esos momentos la filosofía escolástica había alcanzado en las universidades españolas un esplendor jamás superado en ninguna otra universidad del occidente y al mismo tiempo la grandeza imperial de España había puesto en movimiento los esfuerzos de

sus estadistas por realizar la estructuración jurídica necesaria a los efectos de organizar la vida social y política en la metrópolis y en las ricas y vastas posesiones imperiales donde nunca se ocultaba el sol. Se dieron pues entonces en España las dos condiciones concurrentes y precisamente por eso vemos cómo surgen allí las figuras descollantes de Francisco de Vitoria, Domingo Soto, Luis de Molina, Melchor Cano, Domingo Báñez, Gabriel Vázquez, Juan de Lugo y sobre ellos ese coloso de la filosofía española y mundial que se llamó el Eximio Doctor Francisco Suárez, cuyo genial «*Tractatus de Legibus*» hace ya tres siglos y medio que está esperando el advenimiento de un filósofo del derecho que lo supere.

Así pues, la coexistencia y simultaneidad de una vigorosa filosofía en la España de los siglos XVI y XVII y la importancia extraordinaria que adquieren los problemas sociales, políticos y jurídicos en esa España espiritual, que intenta cimentar su señorial grandeza no en un imperialismo militarmente prepotente y económicamente explotador, sino en un imperialismo a lo español, fundado en el espíritu de justicia y nutrido en el catolicismo de su fe, la coexistencia, repito, de esas dos circunstancias excepcionalmente favorables, hizo que esos dos siglos de oro de la Filosofía Escolástica Española fueran al mismo tiempo los dos siglos de oro de la Filosofía del Derecho. Es en realidad en esos siglos cuando la filosofía jurídica adquiere por primera vez sus características específicas, organizándose y estructurándose en forma definitiva, pues los meritorios esfuerzos anteriores, principalmente los de los siglos XIII y XIV, aunque interesantísimos desde otro punto de vista, en realidad de verdad más que sistematizaciones de filosofía jurídica fueron investigaciones y aportes referentes a los problemas religiosos y morales que con la genérica denominación de «casos de conciencia» se ventilaban en en el fuero sacramental de la confesión.

Mientras España durante los siglos XVI y XVII mantuvo in-conmovible la solidez de su filosofía perenne y la aquilatada ortodoxia de su fe, allá en el resto de las naciones de occidente la rebelión de la Protesta Luterana, revistiendo diversos tintes, se propagaba y extendía rompiendo la unidad religiosa de la cristiandad, en tanto que la enfermiza sed de novedades que carac-

teriza a la filosofía moderna siembra la desorientación y el desconcierto, pese a los ponderables esfuerzos de algunos filósofos excepcionales que jalonaron esa penosa vía crucis de una decadencia filosófica inevitable. Por eso la filosofía del Derecho no adquirió en esas naciones las mismas características que en España y más aún, cuando las vigorosas concepciones jurídicas de los filósofos hispanos transpusieron las cumbres pirenaicas y pretendieron ser asimiladas por filósofos de otra mentalidad, que ni eran escolásticos ni católicos, esas concepciones fueron invariablemente deformadas y desfiguradas. Bástenos, para citar un sólo ejemplo, recordar el caso de la teoría iusnaturalista de características tan dispares según nos refiramos a la clásica y ortodoxa doctrina del Derecho Natural preconizado en España por los filósofos católicos o a la heterodoxa doctrina del Derecho Natural preconizado allende los Pirineos por los filósofos protestantes o liberales como Grocio, Pufendorf, Thomasio, Hobbes, Rousseau.

Uno es el iusnaturalismo ortodoxo, clásica doctrina española del derecho natural, y otro totalmente diverso es el iusnaturalismo heterodoxo, protestante y liberal.

A propósito he querido contraponer estos dos iusnaturalismos enfrentándolos entre sí, porque frecuentemente aun en tratadistas contemporáneos se observa una lamentable confusión identificando ambas doctrinas como si el único iusnaturalismo hubiera sido ese iusnaturalismo transpirenaico a lo Hobbes, Pufendorf y Rousseau y así, al refutar los principios doctrinarios de ese pretendido derecho natural histórico o más bien prehistórico y primitivista roussonian, generalizan de inmediato sus conclusiones dando por definitivamente refutada la existencia de todo derecho natural, pasando por alto o ignorando quizá la existencia de otro iusnaturalismo, el iusnaturalismo clásico español, el racional, el católico, el metafísico, el escolástico, que aún sigue y seguirá manteniéndose invicto y firme sobre sus inmovibles cimientos, esperando sereno la aparición de un filósofo capaz de presentar un solo argumento válido para poder conmovér la solidez de su estructura.

Y pasamos rápidamente a considerar las características de la Filosofía del Derecho en los dos últimos siglos XVIII y XIX. Re-

sultaría evidentemente fuera de lugar pretender una descripción ni siquiera somera de las múltiples orientaciones o desorientaciones de la Filosofía del Derecho durante ese período, en el cual, como era lógicamente de esperar, esta disciplina tenía que seguir fatalmente los mismos ásperos senderos de la Filosofía en general.

Así pues en apretada síntesis diremos que la Filosofía en general y la Filosofía del Derecho en particular adopta principalmente dos direcciones, que aunque de raigambre diversa, han tenido similares derivaciones. Nos referimos por una parte al Criticismo Kantiano y por otra al Positivismo o Empirismo. Estas dos corrientes de pensamiento, con diversos matices diferenciales más o menos profundos, más o menos periféricos, según los diferentes momentos y según los diversos filósofos que las adoptan, son las dos corrientes que predominan y centralizan las tendencias de la Filosofía en general y de la Filosofía del Derecho en particular, hasta llegar a los comienzos mismos de nuestro siglo actual, del que posteriormente hablaremos.

La corriente empirista o positivista de la época moderna tiene su raíz inmediata en el empirismo inglés con Bacon, Hobbes, Locke y tiene entre los sajones expresiones diversas, agnósticas algunas veces, materialistas otras, utilitaristas y pragmatistas en fin, tan en consonancia con esa raza, por lo general no muy filosófica ni especulativa, pero sí eminentemente práctica y realística.

Esa corriente va a hallar eco favorable en Francia y, dada la decisiva influencia que adquiere este país durante el siglo dieciocho sobre el pensamiento europeo, esta corriente empirista se difunde rápidamente en sus más diversas tipificaciones, pero siempre con la característica común de negar todo conocimiento metafísico. Todas esas tendencias sensistas, empiristas, materialistas, evolucionistas y ateas, ligadas por el común denominador de su oposición a todo conocimiento supraempírico y metafísico, se nuclean y sintetizan en el Positivismo que, proclamado por Augusto Comte en Francia, domina categóricamente durante todo el siglo XIX y en casi todos los países, con exclusión de Alemania, donde en general predo-

minó cada vez con mayor firmeza el idealismo postkantiano en sus más diversas derivaciones.

En Alemania el Criticismo Transcendental Kantiano va ganando paulatinamente terreno, sobre todo debido a la decisiva y deslumbrante influencia del Idealismo Absoluto Hegeliano. Por lo que hace a nuestro caso, tanto el Criticismo Kantiano como sus derivaciones y escuelas Postkantianas tienen su común denominador al negar la cognoscibilidad de lo nouménico, rechazando todo conocimiento metafísico de las esencias y afirmándose en un apriorismo antirrealista que terminará fatalmente en un formalismo vacío de contenido, formalismo vacío que en vano tratarán de llenar más adelante con el espejismo ilusorio de los valores.

Con estas dos corrientes de pensamiento, el Empirismo Positivista por una parte y el Criticismo Transcendental por otra, corrientes que alcanzan su máxima expresión durante el pasado siglo XIX, la Filosofía del Derecho en una u otra forma tendría que caer inevitablemente en un despeñadero cuyo fondo era perfectamente previsible.

En efecto: los filósofos del derecho imbuídos en las corrientes empiristas y positivistas tenían que optar, si querían ser consecuentes, por uno de estos dos caminos: o negar simplemente la existencia del Derecho Natural de orientación ortodoxa y metafísica, estableciendo la existencia del Derecho Positivo como único auténtico derecho, o afirmar la existencia de un Derecho Natural, pero cambiándole de significado, pues evidentemente no podían aceptar un Derecho Natural de corte metafísico, sino un Derecho Natural de características empíricas, un Derecho Natural de tipo histórico, en el cual el término «Natural» no tiene nada de metafísico sino sólo una significación de tipo naturista, primitivista, instintivo o sea el derecho que tuvo el hombre en su estado primitivo selvático y presocial, como lo soñara Rousseau, antes de su famoso contrato. El Derecho Natural del positivismo no podía ser otra cosa más que el derecho históricamente vigente durante la existencia naturista y primitiva del hombre en aquellas hipotéticas épocas paradisíacas de libertad ilimitada, en que sin ataduras metafísi-

cas y sin prejuicios religiosos la humanidad se desarrollaba pacífica y serenamente, conforme al famoso principio de que el hombre es por naturaleza bueno. Esa ley históricamente vigente, dentro de la hipótesis russoniana, en esas remotas épocas en que el hombre vivía de acuerdo a esa naturaleza buena, *esa precisamente* es la llamada Ley Natural por el iusnaturalismo heterodoxo; es una ley natural históricamente o empíricamente cognoscible, que nada tiene que ver con aquel otro iusnaturalismo ortodoxo y metafísico de los escolásticos hispanos.

Si consideramos ahora las desviaciones de la Filosofía del Derecho a través de los filósofos imbuídos por las corrientes del idealismo kantiano y postkantiano durante ese mismo período, nos encontraremos ante una situación parcialmente al menos similar.

En efecto, el Idealismo Kantiano no puede establecer una doctrina del Derecho Natural fundado en las esencias metafísicas, por ser éstas, dentro de tal doctrina, simples noúmenos incognoscibles. En consecuencia, rechazado el iusnaturalismo metafísico, tuvo que encastillarse en un apriorismo formalista, o formalismo jurídico, que fué la solución predominante en general durante el pasado siglo XIX, principalmente en Alemania; o en el caso contrario hubo de abandonar todo intento de verdadera Filosofía del Derecho y resignarse a centrar sus investigaciones en la llamada Enciclopedia Jurídica o Historia Universal del Derecho o Teoría General del Derecho, que en resumidas cuentas no era más que un Derecho Positivo Comparado.

Haciendo pues un balance de los siglos XVIII y XIX, de acuerdo a nuestro criterio inicialmente expuesto, diremos sin eufemismos que, pese a la esporádica aparición de algunos privilegiados pensadores, la firmeza y solidez de la Filosofía estaba en crisis durante ese período de desconcierto general y en esas condiciones ambientales no podía adquirir prevalente robustez la Filosofía del Derecho. Durante esa época del pensamiento humano no se da ninguna de las dos condiciones que nosotros exigimos para el florecimiento de esta disciplina, pues ni los problemas jurídicos fueron los que despertaron más interés entre los filósofos de ese tiempo, ni existió tampoco en

esos momentos de verdadera transición una filosofía suficientemente valiosa para desarrollar esa temática.

Las corrientes filosóficas carentes de solidez, las corrientes filosóficas que no se nutren con la savia de la verdad, que es lo duradero y eterno, son simples tormentas transitorias como tormentas de verano, son simples caprichos y modas tan pasajeras y cambiantes como las cambiantes modas femeninas.

Así ocurre con el deslumbrante positivismo del pasado siglo, que en la plenitud de su entusiasmo creyó poder resolver con su cientificismo empirista todos los problemas humanos y en el breve transcurso del siglo que lo vio nacer sufrió los achaques de su senil decrepitud, desapareciendo de la escena para dejar abierto el paso a otras nuevas orientaciones.

Otro tanto ocurre con el Idealismo Kantiano cuyas numerosas escuelas y ramificaciones, de tendencias a veces totalmente opuestas y encontradas, y los numerosos conatos de sus discípulos por corregirlo y retocarlo, son la más palmaria comprobación de sus fundamentales deficiencias, pues cuando hay que tapar muchas goteras en un techado, podemos afirmar que han existido graves deficiencias en la construcción original. Y en verdad durante el siglo pasado fueron innumerables las escuelas derivadas del Kantismo, casi tantas cuantos fueron sus discípulos, cada uno de los cuales trataba de rechazar lo que sus predecesores afirmaban y de modificar la doctrina sobre fundamentaciones distintas, dándonos así el Kantismo mirado a la distancia una impresión similar a la de aquella famosa torre de Babel, cuyos constructores terminaron por abandonar su acariciada empresa al comprobar la imposibilidad definitiva de entenderse.

En ese estado de verdadera dispersión y confusión de lenguas, en ese estado de verdadera *diáspora* filosófica, llegamos a las postrimerías del siglo XIX y principios de nuestro siglo actual. Y lógicamente el estado de la Filosofía del Derecho, simple parte o capítulo de la Filosofía, no podía menos que seguir la suerte o por mejor decir la desgracia que esta disciplina padecía.

Así se explica lo que dice el prestigioso jurista alemán Cathrein a principios de este siglo en el prólogo de su «Filosofía del Derecho»: «Respecto a los conceptos fundamentales de toda Ciencia del Derecho, domina hoy una confusión, una obscuridad casi increíbles. Quien haya hojeado un poco la literatura jurídico-filosófica podrá testimoniarlo», y más adelante continúa: «¿Cómo se presenta el problema en la Filosofía del Derecho? Yace totalmente olvidado. Especialmente en Alemania sigue la suerte de la Filosofía total. Tras la embriaguez del período Schelling-Hegeliano con sus desvaríos de torneo metafísico, prodújose una lánguida y desmayada reacción de abstinencia... De este modo la Filosofía del Derecho cayó también en el completo menosprecio, especialmente de los juristas». Así se expresaba Cathrein en los primeros años de este siglo. Veamos ahora una segunda opinión emitida unos veinte años después por M. Aramburo en la introducción de su Filosofía del Derecho: «Negado el valor objetivo de los principios universales, reducida toda la realidad cognoscible al paupérrimo teatro de los fenómenos, para los jurídicos, como para los de cualquier otro orden, no podía quedar vigente ninguna de las primeras y últimas razones de la filosofía. El pensamiento fué condenado a girar dentro de las angosturas del empirismo. Y como el bajo y corto vuelo de éste no alcanza a las altitudes y anchurosidades de lo universal y sintético... la ciencia jurídica fué minada en sus bases permanentes...» Y después de referirse a los esfuerzos infructuosos de Merkel y de Bergbohm, el distinguido autor que mencionamos nos pinta con estas significativas palabras su opinión acerca del lamentable estado de la Filosofía del Derecho en esos años: «A tanto llegan el desacuerdo y las diferencias, que no hay nada que más desorienta a los espíritus investigadores que observar en el examen de los sistemas y más penosamente aún en el de los tratados de la misma escuela, cómo uno acoge lo que el otro desecha, éste se detiene en lo que aquél sólo roza, el de acá estudia como fundamental y capitalísimo lo que el de más allá apenas menciona como incidental y secundario y todos se contradicen en medio de la más dañosa anarquía».

Veamos finalmente una tercera opinión, emitida unos veinte años después por el distinguido profesor Legaz y Lacambra en

el prólogo a la traducción castellana de la obra «Derecho y Vida» del prestigioso jurista italiano Giorgio Del Vecchio, en 1942.

«Esta situación de crisis, dice Legaz y Lacambra, ha afectado de modo muy especial a la Filosofía del Derecho, como lo atestiguan todos los acuciosos esfuerzos por elaborar un nuevo pensamiento jurídico, unas formas jurídicas nuevas que respondan mejor que las actuales a las aspiraciones de este hombre en crisis que lucha en vano por superarla —inclusive pensando que puede prescindir, como de un instrumento inservible, del Derecho. Es evidente que todo esfuerzo teórico por fundar una nueva filosofía del Derecho será estéril mientras no se plantee en toda su nitidez el hecho fundamental de la existencia y la posibilidad de insertar en ella el Derecho, como una de sus formas radicales».

Y poco después este mismo autor, en su obra «Horizontes del Pensamiento Jurídico», comienza su trabajo titulado «En Busca de una Filosofía Actual» con estas significativas palabras: «El problema más urgente y también el más difícil que hoy se plantea al filósofo jurista, es el de situarse en un determinado punto de vista, desde el cual pueda hacer auténtica Filosofía del Derecho, es decir, el de hacerse con un punto de vista filosófico. Ciertamente se da una superabundancia de estos puntos de vista; es ya un tópico decir que hoy no existe una filosofía *oficial* como la que años atrás representó el neokantismo», y unas líneas más abajo completa su pensamiento con esta acertada observación: «No es frecuente, en verdad, encontrar filósofos del Derecho de los que pueda decirse en este sentido radical que son genuinos *filósofos* y de cuya *filosofía jurídica* pueda predicarse con autenticidad el carácter filosófico».

He querido a propósito presentar tres opiniones tomadas de tres diversos y desconectados tratadistas, la primera emitida en los comienzos de nuestro siglo, la otra hacia el cuarto de siglo y la tercera casi a mediados del mismo, y a través de las cuales se observa una significativa coincidencia de apreciaciones. Los tres tratadistas mencionados están contestes en afirmar ese estado de crisis general de la filosofía en esos tres momentos de nuestro siglo y ese general desconcierto de los diferentes filósofos, cada uno de los cuales parece ser el representante de

una nueva orientación, ya que en realidad no se descubre una escuela de suficiente robustez y prestigio como para nuclear en su torno a esos filósofos dispersos.

En lo que va de nuestro siglo, pues, nada tiene de extraño que la Filosofía del Derecho no haya logrado todavía desarrollarse con vigor, pues caracterizándose la primera mitad de nuestro siglo por la falta de una filosofía robusta y vigorosa, de acuerdo a nuestras afirmaciones anteriores, ha faltado en este período la primera condición de las dos que precedentemente mencionáramos, por más que la segunda condición, a saber, la existencia de una interesante temática jurídica se haya dado precisamente en esta época con características tan agudas y prevalentes como en ninguna otra época de la historia. Ha vuelto pues a faltar en esta primera mitad del siglo la debida sincronización de las dos condiciones a que repetidas veces nos hemos referido, de un éxcitante interés en torno de los problemas jurídicos, por una parte, y de una sólida y vigorosa filosofía, por la otra.

Veamos pues en una rápida ojeada la situación y las alternativas de la Filosofía del derecho durante esta primera mitad de siglo. Y siendo la filosofía del Derecho, para hablar en términos matemáticos, una variable dependiente (z) que está en función de dos variables independientes (x , y), representando la variable independiente (x) el desarrollo y valor de la filosofía en general durante ese momento determinado, y la variable independiente (y) representando el interés o admiración que despiertan los problemas jurídicos en ese mismo momento, tratemos de precisar el verdadero estado de la Filosofía por una parte y del Derecho por otra durante la primera mitad de nuestro siglo y determinado así el valor de las variables independientes tendremos resuelto el valor de la variable dependiente en cuestión.

Veamos pues en primer lugar las características de la Filosofía durante esta primera mitad del siglo actual. Podemos afirmar, a mi juicio, que este período se caracteriza por una verdadera desorientación general y un desmedido afán de originalidad y novelería. Considero magistral y lapidario el juicio que

formuló el filósofo español García Morente en la Lección III de su obra «Lecciones Preliminares de Filosofía», donde dice: «Dicho sea de paso, existe en la filosofía contemporánea un inmoderado afán de originalidad. Cada filósofo grande, cada filósofo mediano, cada filósofo pequeño, cada filosofillo, cada filosofito, y hasta los estudiantes de filosofía, pretenden hoy tener su propio sistema. Es como los pintores y los músicos. Antiguamente los pintores y los músicos pertenecían a una escuela y vivían tranquilos dentro de los métodos que su escuela musical o pictórica les daba. Pintaban modestamente para ganarse la vida, cuadros muy decentes y aceptables, porque estaban sustentados en una estética clara y universalmente aceptada dentro de los recintos de su escuela. Pero hoy cada pintor quiere ser un renovador total de la pintura y cada músico quiere renovar por completo el arte de la música. Y salen unas algara-bías y unos bodrios horribles y espantosos... En filosofía pasa algo parecido. Cada filósofo pretende tener su sistema. Si nosotros quisiéramos seguir en todos sus variados matices las divergencias que hay entre éste y éste y éste, estas pequeñas divergencias que hay entre uno y otro, con sus afanes de originalidad y de decir lo que nadie ha dicho, nos perderíamos en una selva de nimiedades muchas veces poco significativas».

Considero en síntesis que más que un verdadero espíritu de *filosofía* o amor a la sabiduría reina más bien por doquier un espíritu que podríamos llamar de *filocainía* o amor a la novedad o novelería.

Otra característica de las filosofías contemporáneas en general es la pobreza franciscana de argumentos y pruebas para demostrar sus teorías y afirmaciones. No creo ser exagerado al afirmar que suelen encontrarse más argumentos en una sola tesis o capítulo de un tratado escolástico medioeval, que en un libro entero de alguno de esos filósofos contemporáneos, que bien podríamos llamar novelistas de la filosofía. Y digo «novelistas de la filosofía», porque si leemos con atención cualquiera de esas obras en que tratan de desarrollar alguna de sus novedosas doctrinas o contribuciones filosóficas, veremos que más que presentar doctrinas asentadas en sólidos fundamentos y argumentaciones, donde se descubra la profundidad y agudeza de

la razón, se preocupan más bien por presentar vistosas y elegantes hipótesis indemostradas, ingeniosas teorías sin pruebas, artificiosas elaboraciones doctrinarias, perfectamente armonizadas y trabajadas a veces, procurando cuidadosamente evitar toda interna contradicción o antítesis entre las diversas partes, que rompa o destruya la armonía general del conjunto. Y cuando después de bien pulida esa teoría logran presentar terminada su obra (verdadera novela filosófica, puesto que es fruto más bien de la imaginación artística de un literato, que no de la razón severa y demostrativa de un filósofo), les basta constatar que han eludido hábilmente los escollos de las contradicciones internas en su construcción y que han salvado los tropiezos de las antítesis y los absurdos, para darse por plenamente satisfechos de sus obras y creer que han presentado verdaderas y reales soluciones, sin darse cuenta quizá que como bien dice Kant en la Introducción a su Crítica de la Razón Pura, § 3, «Las ficciones del pensamiento, si están arregladas con cierto cuidado, pueden evitar tales tropiezos, aunque nunca dejen de ser ficciones».

Considero pues, en síntesis, que estas dos notas caracterizan suficientemente a la filosofía de nuestro siglo, a saber, en primer lugar esa *filocainía* que dijimos o amor a lo novelesco más que amor a la verdad, como consecuencia de lo cual cada nuevo filósofo intenta convertirse en jefe y fundador de una nueva escuela filosófica, de donde se deriva ese general desconcierto y desorientación en la filosofía contemporánea. Y en segundo lugar y como segunda nota característica, ese espíritu más literario que científico, más imaginativo que racional, más emotivo o afectivo que metafísico y conceptual. Así se explica por ejemplo que los que estamos formados y moldeados dentro de esa corriente filosófica del escolasticismo aristotélico, cuando interrumpimos el estudio de alguno de esos tratados (áridos y pesados, sí, pero agudos y profundos) de la clásica filosofía perenne, para enterarnos del último libro o novedad filosófica que acaba de aparecer, sentimos la misma sensación de alivio que recibe un matemático cuando interrumpe el estudio de algún fatigoso y profundo tratado de cálculo infinitesimal para descansar su mente leyendo alguna de esas novelas con pretensiones de análisis introspectivo, fruto de una imaginación más o

menos ingeniosa, pero con total ausencia de pruebas racionales, de argumentos lógicos o silogísticos y de demostraciones de tipo matemático o metafísico.

Esto en cuanto a las características de forma. Si ahora pretendemos caracterizar la filosofía en general, durante esta primera mitad de nuestro siglo, no ya en cuanto a su forma, sino más bien en cuanto al fondo y orientación doctrinaria, debo confesar que esta tarea me resulta no menos embarazosa.

En cualquier otra época del pensamiento filosófico pudo resultar, si no fácil, por lo menos viable una exposición sinóptica del estado imperante en el campo de la filosofía, pues la lucha solía reducirse a determinados sectores, a saber, espiritualismo versus materialismo, realismo versus idealismo, racionalismo versus empirismo, etc., etc., y la presentación objetiva del panorama filosófico en una determinada época podía reducirse a exponer cuál de esos diversos *ismos* nucleaba las preferencias de los filósofos en ese momento histórico en cuestión. Pero en esta época, dada la microbiana proliferación de tendencias y escuelas y orientaciones filosóficas de que hemos hecho mención, en virtud de la cual casi cada filósofo o filosofoide pretende ser un innovador, cuando no un fundador de algún nuevo *ismo* filosófico, son tantas las escuelas y orientaciones nuevas, que resulta de todo punto imposible poner número a lo innumerable o establecer orden y armonía en ese babélico desconcierto de lenguas diversas y de doctrinas en conflicto.

Y puestos a señalar defectos, permítaseme señalar uno más, endémica enfermedad de nuestro tiempo y que podríamos denominarla *graforrea*. Me refiero a esa patológica ansia publicitaria de que suelen adolecer tantos y tantos escritores. Así se explica por una parte esa bibliografía cuantitativamente tan profusa y cualitativamente tan deficiente con que tropezamos de continuo en los catálogos de nuestras modernas editoriales. Y por otra parte, se explica también así que hasta los que se consideran como filósofos serios tengan que rectificar y corregir repetidas veces en publicaciones ulteriores las doctrinas o principios que habían sostenido anteriormente en otras publicaciones no suficientemente maduras. Y para colmo de males, como estas nuevas publicaciones tampoco tienen la pretensión de

presentarse como obras maestras, aspirando tan sólo a presentarse como simples ensayos o posiciones provisionarias, tampoco estas nuevas obras tienen mayor valor que aquellas otras anteriores, que ellos son los primeros en repudiar.

Esto dificulta aún más la tarea del historiador de la filosofía contemporánea, pues se ve obligado a señalar las múltiples y diversas posiciones filosóficas de un mismo autor en sus numerosas marchas y contramarchas, para lo cual debe el historiador seguir penosamente la cronología de las diferentes publicaciones de ese filósofo, pues en realidad ninguna puede ser considerada como una obra representativa de la madurez intelectual del filósofo cuestionado. Nadie ignora cuán distinto es lo que ocurre con los grandes filósofos de otras épocas, que no se apresuraban a publicar sus doctrinas hasta no haber madurado suficientemente sus ideas, de acuerdo con el sabio consejo de Horacio en su famosa Epístola a los Pisones:

Si quid tamen olim
Scripseris, in Metii descendat iudicis aures
Et patris et nostras; nonumque prematur in annum
Membranis intus positis. Delere licebit
Quod non edideris; nescit vox missa reverti.

(Epístola ad Pisones, v. 386-390).

Pero volvamos a lo nuestro. No siendo pues posible pasar revista a las innumerables posiciones de los numerosos filósofos contemporáneos en sus relaciones con la filosofía del Derecho, me limitaré a presentar en síntesis las orientaciones más generales y más dignas de consideración por su singular relevancia.

Los primeros años de nuestro siglo no presentan una tónica distinta de la que ofrecían los últimos años del pasado siglo XIX. El positivismo en sus diversas manifestaciones había ya caducado en las postrimerías del pasado siglo y en consecuencia ya en los comienzos del nuestro no quedaban más que algunos retoños tardíos de esa escuela y quizá más entre nosotros, que íbamos marchando a la zaga del pensamiento filosófico europeo. En el campo pues de la Filosofía del Derecho era perfectamente explicable que hubiesen pasado de moda las

construcciones doctrinarias positivistas de tipo materialista, evolucionista, economista, sociologista, etc., hostiles a la concepción del derecho natural y de toda fundamentación metafísica. Pero no por eso había resurgido el iusnaturalismo clásico, pues con la desaparición del positivismo filosófico no desaparecía el positivismo jurídico, ya que éste no solamente se apoya en el positivismo filosófico sino también en otras corrientes filosóficas de raíz diametralmente contraria.

Desaparecido pues el empirismo positivista, no quedaba al parecer otro recurso que la vuelta a Kant, preconizada sobre todo por los pensadores alemanes, en los últimos años del pasado siglo.

Sin embargo hacia esa misma época y mientras en Alemania se proclamaba la vuelta a Kant, proclamaba León XIII desde el Vaticano la vuelta a la filosofía perenne, que durante tanto tiempo había sido abandonada en los centros más prestigiosos. Desde esos momentos y a partir de las dos últimas décadas del pasado siglo se inicia la lucha por el predominio entre esas dos corrientes filosóficas. En un principio la filosofía escolástica, tras un período tan prolongado de letargo, queda rezagada en la lucha y se nota un marcado predominio de las corrientes filosóficas de filiación kantiana, ora de tipo neokantiano, ora de tipo neohegeliano, sobre todo en lo que atañe a la Filosofía del Derecho.

Progresivamente la tendencia neohegeliana empieza a adquirir vigor, sobre todo en Alemania, merced a los esfuerzos de Kohler, de Binder, que abraza el neohegelianismo abandonando su primitiva posición neokantiana, de Larentz, Hans Freyer, Othmar Spann, Karl Schmitt y en Italia debido a los esfuerzos no menos valiosos de Croce y de Gentile.

El neokantismo por su parte se escindía en dos direcciones que se disputaban la primacía preferentemente en Alemania. La escuela de Marburgo, de tendencia formalista, por un lado, representada principalmente por Cohen, Natorp y sobre todo por Stammler en el campo de la Filosofía del Derecho, y por otro lado la escuela sudoccidental de Baden de tendencia valorista representada principalmente por Windelband, Rickert, Lask, Radbruch, Mayer, etc.

Podemos afirmar en términos generales que estas tendencias del pensamiento alemán son las tendencias predominantes durante los últimos años del pasado siglo y las dos primeras décadas del nuestro. Al propio tiempo creo interesante consignar que los últimos resabios de positivismo jurídico que aún subsistían al finalizar el pasado siglo, fueron definitivamente superados en Alemania debido al enorme prestigio que llegó a adquirir la tendencia formalista de Rodolfo Stammler y en Italia por la preponderante influencia del eminente filósofo del Derecho Giorgio del Vecchio.

Con lo dicho y para sintetizar nuestra exposición, diremos que durante las dos primeras décadas de nuestro siglo las escuelas que predominan en Filosofía del Derecho son, por de pronto, las tres siguientes, a saber: doctrinas de orientación neohegeliana, doctrinas de orientación formalista inspiradas en la corriente de Marburgo y doctrinas de orientación valorista inspiradas en la corriente sudoccidental de Baden.

Pero estas tres corrientes que acabo de consignar enraizan todas ellas en el más auténtico pensamiento alemán. Debemos pues ahora mencionar una cuarta corriente importantísima también y de muy diversa característica, que tiene su origen en el pensamiento francés. En efecto, cuando a fines del pasado siglo se proclama en Alemania la vuelta a Kant y en el Vaticano la vuelta a la Escolástica, Francia, que todavía estaba demasiado engolfada en el positivismo filosófico y jurídico, capta muy pronto la necesidad de superar esa construcción doctrinaria ya demasiado tambaleante. ¿Pero hacia dónde dirigirá sus pasos? Su patriotismo antigermánico y sus heridas aún no cicatrizadas de la pasada guerra franco-prusiana no podían ser incentivos que la inclinaran hacia las soluciones de la filosofía alemana. Así me permito explicar cómo la Filosofía del Derecho en Francia, sin pretender quizá volver a la Escolástica, de acuerdo con la proclama del Vaticano, pero sí por evitar la orientación de la filosofía alemana, sin ser verdaderamente una filosofía Escolástica ni un iusnaturalismo ortodoxo, sobre todo al principio, sin embargo se orientó desde sus comienzos en esta dirección, aunque quizá sin pretenderlo, e inspirándose sin duda en el movimiento espiritualista Bergsonian. Así surge en Francia la orientación

que suele llamarse del realismo jurídico. Esta posición vigorosamente iniciada por Gény y cuyos frutos adquirirán plena madurez durante la tercera década del siglo en curso, puede considerarse como la cuarta escuela digna de mención en el campo de la Filosofía del Derecho.

Entretanto una quinta corriente se iba abriendo paso cada vez con mayor pujanza: era ésa la corriente de filósofos que respondiendo al magistral llamado de León XIII orientaron la proa en sus investigaciones hacia las aguas profundas de la filosofía escolástica.

Esta corriente, iniciada en las postreras décadas del pasado siglo dentro de los círculos eclesiásticos, se fué prolongando cada vez con mayor vigor y ampliando cada vez más la órbita de su influencia, llegando ya a adquirir en estas dos primeras décadas del siglo actual una considerable gravitación en la Filosofía del Derecho. Merecen especial mención Meyer, Cathrein, Costa Rossetti, Vermeersch, Prisco, etc.

Estas cinco orientaciones pues son las que, a mi juicio, merecen especial mención, si pretendemos referirnos en una síntesis somera al estado de la Filosofía del Derecho en las dos primeras décadas de nuestro siglo.

Y llegamos así tal vez a la parte más interesante del pensamiento contemporáneo en lo que a nuestra materia se refiere.

En efecto: la conflagración mundial de 1914 acarrea sobre la humanidad entera una serie alarmante de transformaciones dentro de los más diversos aspectos, conmoviendo hasta los cimientos en que el mundo moderno se apoyaba. Se producen profundas transformaciones en lo político, en lo social, en lo económico, en lo jurídico, en lo religioso, en lo filosófico y para decirlo en una palabra, en todo lo que afecta no sólo al aspecto material, sino también espiritual del hombre. La transformación pues no podía ser más completa, pudiendo considerarse en realidad que la primera guerra mundial marca la iniciación de una nueva época en la historia.

Ciñámonos pues al campo específico de la Filosofía del Derecho y tratemos de encuadrar algunos aspectos más salientes

de esta disciplina en las tres últimas décadas hasta esta mitad de siglo en que nos encontramos. Y como la Filosofía del Derecho será la variable dependiente que estará en función de esas otras dos variables que son la Filosofía por un lado y el Derecho por otro, nos bastará precisar las orientaciones generales de estas dos últimas variables para poder apreciar el curso de la Filosofía del Derecho durante ese breve pero importantísimo período.

Veamos pues en primer lugar las características que adoptan las corrientes de pensamiento filosófico durante esas tres décadas últimas.

Si consideramos el proceso de esas cinco escuelas o corrientes filosóficas a que nos hemos referido anteriormente, podemos observar en líneas generales lo siguiente:

En primer lugar, sin desconocer la permanencia en escena de algunos filósofos que individualmente siguen encauzados en el pensamiento neohegeliano o en las corrientes neokantianas, ya sea en la formalista de Marburgo, ya en la valorista de Baden, sin embargo no creo desacertado afirmar que esas tres escuelas filosóficas han perdido ya su originaria pujanza para dar paso a otras corrientes más racionales y sólidas como el fenomenologismo de Husserl o bien a otras más irracionales quizá pero más en armonía y concordancia con ese estado psicológico que caracteriza al mundo actual. Esa psicosis colectiva, sobre todo en ciertos sectores de la humanidad, ha empujado al hombre ya sea hacia lo irracional, lo emocional o lo afectivo, apartándolo por lo tanto de las soluciones estrictamente filosóficas, ya sea hacia esa otra problemática más teológica que filosófica, más concreta que abstracta y más práctica que especulativa, que tipifica al existencialismo contemporáneo.

Si nos referimos pues al fenomenologismo, podemos observar que aunque lo inicia Husserl a principios del presente siglo en Gottinga y Friburgo, apenas finalizada la primera guerra mundial, tanto la famosa escuela de Marburgo como la Sudoccidental han cedido paso a esa nueva orientación filosófica y llega a tanto el prestigio de su fundador que ya en 1923 se le formula una invitación, declinada por Husserl, para ocupar una

cátedra de filosofía en la Universidad de Berlín. A partir pues de este momento podemos afirmar que las tres escuelas antes dominantes en Alemania han cedido el paso a esta nueva corriente vigorosa y pujante que termina en poco tiempo por dominar en la filosofía alemana.

La segunda escuela que se manifiesta en estos últimos treinta años con relevantes caracteres de preponderancia, es la llamada escuela existencialista. Esta escuela presenta muy diversas direcciones y matices que van desde el más crudo materialismo hasta el misticismo más subido. Pero quizá porque, como acabamos de decir, su orientación es más religiosa y teológica que filosófica, esta escuela o escuelas existencialistas no han tenido especial repercusión en el campo del Derecho por lo menos hasta hoy, y en consecuencia carecen para nosotros de interés dentro de la temática que nos ocupa.

La tercera escuela que ha seguido su camino ascendente en estos últimos treinta años es esa escuela espiritualista francesa que iniciada, como ya dijimos, en las tendencias Bergsonianas de fines del pasado siglo, fué preparando el ambiente para el resurgimiento en Francia del escolasticismo.

Finalmente la cuarta escuela que con caracteres especialmente descollantes ha entrado en franca lucha de predominio en estos últimos años es la escolástica, que puliendo y remozando las doctrinas y orientaciones de la escolástica medioeval, actualizando su temática y corrigiendo sus deficiencias está decididamente avanzando cada día con mayor pujanza, y no creo estar equivocado si me permito afirmar que ya en estos precisos momentos se encuentra en posición de vanguardia, habiendo tomado ya la delantera a las demás escuelas contemporáneas.

Si se nos permite pues presentar un panorama en un grado máximo de generalización, que precisamente por ser generalización tiene que ser sumamente deficiente en sus detalles, me atrevería a sostener que en estos momentos en que hablamos, y haciendo caso omiso del existencialismo que para la filosofía del derecho no interesa, a lo menos por el momento, son tres las orientaciones filosóficas predominantes.

Primeramente la escuela u orientación fenomenológica, orientación sin duda vigorosa y pujante en Alemania y en todos aquellos países y centros filosóficos en que desde hace ya muchos años se vienen sintonizando atentamente las enseñanzas y doctrinas del pensamiento filosófico alemán.

En segundo lugar y sobre todo en Francia, donde por razones muy explicables no se han dejado sentir esas influencias germánicas, se puede notar la creciente preponderancia de una general dirección espiritualista, que sin ser en realidad una escuela filosófica netamente definida y diferenciada, es una orientación que caracteriza, genéricamente al menos, el actual ambiente del pensamiento francés aun dentro de la diversidad de opiniones reinante en múltiples problemas más concretos.

Y en tercer lugar y por cierto con caracteres mucho más universalistas, quizá por esa misma universalidad o catolicidad del pensamiento y de la influencia del Vaticano, se destaca la orientación escolástica que cada vez con mayor empuje va penetrando en los más diversos países y en los más variados centros intelectuales del mundo.

Pero no quiero dejar de señalar un detalle que considero muy curioso y del cual son muy pocos quizá los que hasta hoy se hayan percatado y es que en general en el pensamiento filosófico occidental se nota, sobre todo en estos últimos años, un marcado predominio del pensamiento escolástico en unos casos y en otros por lo menos una aproximación como no se notaba desde hace ya siglos atrás. En efecto, esa corriente espiritualista que flota en el ambiente de los círculos filosóficos franceses, aun en los no católicos, es una posición filosófica indudablemente la más próxima a la ortodoxia que se haya observado en Francia desde que el liberalismo ateo logró imponer en ella sus doctrinas.

Y en lo que al pensamiento filosófico alemán se refiere, también podemos afirmar que esa fenomenología preconizada por Husserl desde el comienzo de este siglo y que progresivamente perfeccionada por el maestro y por sus numerosos discípulos ha logrado merecido ambiente en tantos y tan variados sectores, es ya, a mi juicio, si no el último, por lo menos el penúltimo paso de la filosofía alemana postkantiana en franco pro-

ceso de aproximación al pensamiento aristotélico y escolástico, pues desde la filosofía de Kant ninguna de sus escuelas derivadas está tan cerca de la Filosofía perenne como la fenomenología contemporánea.

En lo que a la Filosofía del Derecho se refiere y como lógica consecuencia de ese general estado u orientación de la filosofía en estos últimos años, podemos afirmar lo siguiente:

En primer lugar en Francia, de acuerdo con esa tendencia general hacia el espiritualismo que en ocasiones llega a desembocar en un franco escolasticismo, los tratadistas de Filosofía del Derecho se han ido encauzando notoriamente hacia el iusnaturalismo ortodoxo, quedando ya total y definitivamente superado tanto el positivismo jurídico que había prevalecido el siglo pasado, como ese otro iusnaturalismo histórico o empírico de característica Roussoniana. Podemos mencionar, aunque reconociendo la diversidad de caracteres doctrinarios que los separa, a Hauriou, Delos y Renard, que elaboran la corriente institucionalista del Derecho, Bonnecase, Le Fur, Chevalier, etc.

En segundo lugar, si volvemos los ojos a la corriente fenomenológica en cuanto ella repercute dentro de la Filosofía del Derecho, notaremos que si bien Edmund Husserl no orientó sus investigaciones al campo de la Filosofía del Derecho, contribuyó con el aporte de sus numerosos discípulos a desterrar definitivamente del pensamiento alemán no sólo los últimos resabios del positivismo jurídico remanente en esa Enciclopedia Jurídica o Ciencia General del Derecho que había tenido resonancia en Bergbohm, Merkel, Bierling, Kohler, etc., sino también las construcciones jurídicas de un puro formalismo Stamleriano. Podemos mencionar entre los principales fenomenólogos relacionados con nuestra disciplina a Max Scheler, que aplica el método de la intuición fenomenológica a los valores, Adolph Reinach, Wilhelm Schapp, Gerhart Husserl, hijo del fundador de la fenomenología, Nicolai Hartmann, que iniciado en el formalismo de Marburgo deriva luego hacia el fenomenologismo de Husserl, orientándose después hacia el Aristotelismo.

Sintetizando pues más aún la situación imperante en el campo de la Filosofía del Derecho, a medida que nos aproximamos a estos últimos años, podemos afirmar que en esta larga lucha

entre el positivismo jurídico y el iusnaturalismo ortodoxo, la batalla está ya prácticamente definida a favor del iusnaturalismo. Y esto ya sea por imperio de la filosofía escolástica, donde ella ha logrado ya imponerse, ya sea porque las otras dos escuelas que acabamos de mencionar, a saber, el espiritualismo en Francia y el fenomenologismo en Alemania, aunque en muchos temas y problemas disten mucho, sobre todo este último, de coincidir con la filosofía escolástica, sin embargo en este caso concreto se aproximan más al iusnaturalismo escolástico que al positivismo jurídico.

Con lo que acabamos de exponer, no creo aventurado afirmar que en este aspecto la Filosofía del Derecho, de corte iusnaturalista escolástico, tiene virtualmente ganada la situación de privilegio en estos precisos momentos. Y digo sólo «virtualmente», porque aún resta un último retoño de positivismo jurídico, retoño que ha brotado con indiscutible vigor. Me refiero, como fácilmente se ve, a la escuela de Viena o Teoría Pura del Derecho, iniciada por Hans Kelsen.

Al aplicar Kelsen la concepción formalista al derecho positivo, configurando así una doctrina del derecho positivo puro con independencia de todo derecho natural, ofreció una última tabla de salvación y una última inyección de esperanza al positivismo jurídico que al parecer había ya quemado sus últimos cartuchos. Esta oportuna intervención de Kelsen ha producido momentáneamente al menos una sensación de alivio en ese sector del positivismo jurídico, que ya indudablemente consideraba del todo perdida su situación. Quizá, por lo menos en parte, sea debido a esta circunstancia el interés y a veces hasta el entusiasmo con que se acogió esta nueva teoría en algunos sectores del pensamiento jurídico.

Significativas me parecen a este propósito las mismas palabras de Kelsen que confirman con su autoridad la exactitud de lo que estamos diciendo: «A partir, dice, de la conmoción ocasionada por la Guerra Mundial, la teoría jurídica tradicional está en vías de retornar en toda la línea a la teoría del Derecho Natural; del mismo modo, también la Filosofía tradicional se encuentra en pleno retorno hacia la metafísica prekantiana... Y precisamente porque la Teoría Pura del Derecho extrae las

consecuencias últimas de la filosofía y la teoría jurídica del siglo XIX, originariamente antiideológicas y positivistas, incurre en la más enérgica oposición con los epígonos que reniegan de la filosofía trascendental kantiana y del positivismo jurídico». (La Teoría P. del Derecho - N. 11 - c.).

He querido citar estas palabras del distinguido jurista, en primer lugar para demostrar que si he pintado la situación actual con tintes tan optimistas, ello no debe atribuirse a mi excesivo entusiasmo por la filosofía escolástica, ya que el mismo Kelsen coincide completamente con lo que yo acabo de decir, a saber, que en estos momentos se encuentra esa filosofía tradicional en franca posición de predominio y en modo especial en lo que se refiere a la doctrina iusnaturalista sostenida por esa filosofía.

Y en segundo lugar las he citado porque ellas corroboran lo que también antes afirmáramos, al señalar el lógico interés y hasta entusiasmo despertado por esta Teoría Pura del Derecho en los contradictores del Derecho Natural, ya que ella enraiza en esas tendencias jurídico-positivistas del pasado siglo XIX en grado tal que, como dice el mismo Kelsen poco más abajo, en el N. 17, «La Teoría Pura del Derecho es la teoría del derecho positivo».

Merecen citarse dentro de la escuela Vienesá, aunque reconociendo sus múltiples divergencias, Alfred Verdross, Félix Kaufmann, Fritz Schreier, Herman Heller.

Como era lógicamente previsible, para conocer el verdadero estado de las posiciones filosóficas en estos momentos era necesario dirigir nuestra mirada preferentemente hacia los centros intelectuales de Alemania y Francia, ya que fueron estos dos países los que bien o mal orientaron el pensamiento filosófico de occidente durante el pasado siglo XIX y principios del actual.

Si quisiéramos volver la mirada más cerca de nosotros, veríamos en primer lugar que en España se ha producido un cambio fundamental y altamente favorable, pues esa orientación liberal y afrancesada que predominara por largo tiempo en ella, ha sido ya totalmente superada, al volver España a encontrarse consigo misma merced a la poderosa influencia ideológica y

política de José Antonio, que con espíritu españolamente católico y ortodoxamente totalitario señaló a la hispanidad el camino real de su grandeza, y merced a la vigorosa espada del Caudillo, que con la sangre juvenil de sus falanges ha dejado escrita sobre los campos y caminos de España la epopeya heroica de un gran pueblo, cuando lucha contra un imperialismo comunista, no en nombre de otro imperialismo capitalista, tan explotador y materialista como él, sino en nombre y en defensa de los valores supremos del espíritu y alentado por la inmovible fuerza de su Fe.

Esto explica mejor que una larga disertación el estado de la filosofía jurídica en la España actual, donde independientemente predomina en estos momentos, si no una filosofía totalmente escolástica, por lo menos una filosofía netamente católica y ortodoxa. Tal el caso de Corts Grau, de la Universidad de Valencia; Gómez Arboleya, de la Univ. de Granada; Sancho Izquierdo, de la Univ. de Zaragoza; Legaz y Lacambra, de la Univ. de Santiago de Compostela; Luño Peña, de la Univ. de Barcelona; Elías de Tejada, de la Univ. de Salamanca; Ruiz Giménez, de la Univ. de Sevilla, etc.

Y si por fin volvemos hacia nosotros mismos nuestros ojos, veremos que también aquí se produce un promisorio vuelco de la situación y que tanto en lo político como en lo filosófico presenta significativas analogías con la situación española.

Allá en la histórica semana de Mayo nuestro pueblo se había dado un gobierno propio, posteriormente nuestro Gran Capitán, con el heroico trazo de su corvo sable, rubricó la independencia política de nuestra patria y años después, durante dos décadas, el ilustre Restaurador Don J. M. de Rosas nos enseñó a los criollos a mantener intacta la soberanía nacional frente a los demás pueblos de la tierra. Pero desde las horas tristes de Caseros, en que la Cancillería del entonces Imperio del Brasil impuso a nuestra patria sus dictados, fuimos paulatinamente acostumbrándonos a recibir órdenes de afuera y mientras los grandes consorcios internacionales nos tenían aprisionados con sus cadenas de oro, que no por ser de oro dejaban de ser cadenas, nuestra producción y nuestro comercio, nuestra administración pública y hasta nuestros mismos gobiernos, eran con-

trolados y dirigidos desde las cancillerías de Wáshington o de Londres.

Pero también aquí como en España surgieron falanges de jóvenes nacionalistas y patriotas, que escribieron con su sangre en las calles de nuestra ciudad sus ideales y aspiraciones, preparando y posibilitando así el fecundo movimiento revolucionario de 1943.

A partir de ese momento nuestra Patria se vuelve a encontrar consigo misma, el gobierno revolucionario sostiene bravamente el principio de autodeterminación de los pueblos, reafirmando cada vez más nuestra debilitada soberanía frente a todos los imperialismos extranjeros; se quiebran los principios de la economía liberal que permitían la explotación del hombre por el hombre, y el entonces Coronel Perón, desde la Secretaría de Trabajo y Previsión, concreta en la práctica los principios cristianos que en la teoría se preconizaban en las encíclicas papales, dignifica al obrero, humaniza y cristianiza el capital fijándole una función social y convirtiéndolo en instrumento del Bien Común y no en yugo esclavizador del necesitado, graba a fuego en el alma de nuestro pueblo la cristiana idea de la Justicia Social y quiebra por fin la enconada lucha entre el capitalismo y comunismo, estableciendo la tercera posición en que se supera el conflicto. Sin dejar de reconocer ninguno de sus errores, debo sinceramente afirmar que fueron tantas y tan vertiginosas las realizaciones, primero del gobierno revolucionario y después del actual gobierno constitucional, que al modificar la constitución pudo seguir siendo constitucional sin dejar de ser revolucionario, que se ha dado entre nosotros el caso, no muy frecuente por cierto, de que las realizaciones muchas veces se han adelantado a la teoría.

Están todavía demasiado cercanos los días de la revolución nacional, o, para ser más precisos, todavía nos hallamos con la revolución en plena marcha y es por lo tanto difícil presentar en una pose estática la fotografía fiel del movimiento filosófico y jurídico de nuestra Patria en estos precisos momentos de tan activo vitalismo y de tan profunda transformación.

Pero si volvemos nuestra mirada al plano de la doctrina pura, apreciaremos sin duda que también entre nosotros se des-

cubre la misma dualidad que en otras partes hemos señalado. Pues mientras en la Facultad de Derecho de la Universidad de Buenos Aires se acusa un marcado interés por el positivismo jurídico Kelseniano, bien que modificado notablemente por el distinguido catedrático Dr. Carlos Cossio con su afamada Doctrina Ecológica; en la cátedra de Filosofía Jurídica de la Facultad de Derecho de la Universidad de Córdoba, prestigiada por el ilustre Profesor Dr. Alfredo Fragueiro, lo mismo que en mi cátedra de Filosofía del Derecho en la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales de la Universidad del Litoral, se mantiene firme la posición tradicional del iusnaturalismo ortodoxo, ya que en ambas cátedras se observa la misma orientación doctrinaria en base al clásico escolasticismo suarista.

Sintetizando pues mi pensamiento, diré que la temática jurídica, sobre todo a partir de la primera guerra mundial, ha llegado a adquirir una relevancia sin precedentes en la historia. Las conocidas características de las guerras modernas, los conflictos económicos, políticos e ideológicos que surgen entre los pueblos, las actuales ligas o asambleas de naciones unidas, los pactos y confederaciones regionales y el ritmo en fin de la técnica y producción contemporánea han transformado en sus raíces los principios antes imperantes en el campo del Derecho Internacional. Por otra parte y dentro del orden de las relaciones nacionales internas se han producido revoluciones no menos importantes que han conmovido hasta los mismos fundamentos de viejas y tradicionales instituciones. Tal el caso de la transformación de la economía liberal en economía dirigida, tal el nuevo concepto de justicia social, tal la superación del contractualismo liberal en las relaciones del trabajo, tal la función social de la propiedad, etc. etc.

Si tenemos pues en cuenta estas y mil otras revoluciones en la temática jurídica, junto con las brillantes esperanzas que se vislumbran en el campo de la filosofía en general, creo que no es aventurado predecir un próximo período de esplendor de la Filosofía Jurídica, pues habrá vuelto a producirse, como en los siglos XVI y XVII en España, la cronológica coexistencia de esas dos condiciones, que como más arriba expusimos, posibilitan el éxito y el desarrollo de una vigorosa Filosofía del Derecho.

La Filosofía de la Historia en el Siglo XX

Por el Profesor DUSAN ZANKO

(Apuntes para un panorama ideológico-bibliográfico)

El siglo XIX, «siglo de la historia», nos dejó en herencia en el campo de la Filosofía de la Historia:

—su famoso «historicismo»;

—el marxismo, que es ante todo una filosofía de la historia;

—nos legó la doctrina existencialista de Kierkegaard, que es una revolución de la mentalidad por el conocimiento de lo histórico y del tiempo;

—nos dejó —diré quizás una cosa sorprendente— la Filosofía de la Historia rusa (cristiana).

Se oyen todavía algunos gritos de José de Maistre, de León Bloy, de Don José Juan Donoso Cortés, gritos solitarios y proféticos, que recién ahora comienzan a vivir.

¿Qué ha hecho el siglo XX con esta herencia, tan rica y tan contradictoria, que aún vive en sus entrañas? ¿Qué visión nueva surgió de su intuición de lo histórico y del sentido de la Historia universal? ¿Qué distinciones científicas ha hecho ya en este campo confuso lleno de ambigüedades desde la misma palabra Historia hasta la capa única que se llama «La Filosofía de la Historia», cubriendo todas las disonancias bajo su título enigmático, hasta dudoso?; ése será el tema, complicado y amplio para el rato de menos de una hora de que disponemos en este momento. El mundo helénico no había alcanzado la percepción de lo «histórico». En los grandes filósofos griegos no hallamos ningún elemento historiosófico. En el proceso histórico todo se repite como si girase en un inmenso círculo vicioso. Este concepto cíclico del proceso histórico es muy propio de toda la ideología griega. La conciencia helénica siempre había estado dirigida hacia el pasado, y no hacia el futuro. La Historia para ellos

no es un drama de múltiples actos, con un comienzo y un fin, con su punto culminante y con un progreso interno. *Jean Guilton*, *R. Jolivet*, particularmente *O. Cullmann*, tienen unas elaboraciones magistrales sobre la concepción cíclica del tiempo en el helénismo, en comparación con la concepción hebrea y cristiana, que sale fuera de este «retour éternel» y se libra del tiempo mismo.¹ El Prof. *Karl Löwith* en su conferencia en el «Primer Congreso Nacional de Filosofía» en Mendoza desarrolló su tema sobre el mismo problema. «Aun el tutor de Alejandro el Grande despreciaba a la historia frente a la poesía, y Platón pudo haber dicho que el dominio de la contingencia y del cambio pertenece a la historiografía, no a la filosofía de la historia. Para los pensadores griegos, una filosofía de la historia hubiera sido una contradicción en sus términos».² El tiempo es para los Griegos concebido como el círculo.

Al contrario, la concepción hebreo-cristiana es rigurosamente temporal y corresponde a la concepción lineal del tiempo, como la encontramos en la Biblia. *Laberthonnière* y *Jean Guilton* han visto la oposición en este punto. Pero la Filosofía rusa de la Historia tenía ya muchos años antes todos los elementos de esta visión. «La antigua conciencia hebrea —dice N. Berdiajev— había relacionado siempre el proceso histórico con el mesianismo, y es aquí donde advertimos la diferencia esencial que media entre la conciencia helénica y la hebrea. Mientras la

¹ *Jean Guilton*: *Le Temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*, 1933. *Régis Jolivet*: *Le Christianisme et l'idée de progrès*. «Revue Thomiste», juillet 1938, p. 494-507. — «Le Grec est, en somme, toujours resté fidèle à Parménide et, pour sauver la rationalité de l'univers, tel qu'il la concevait, a toujours préféré de nier le changement et la contingence, imposés par les sens: univers d'opinion et d'apparence, qui n'est pas l'univers «selon la vérité» lequél est, c'est-à-dire ne change pas.

La pensée chrétienne repousse absolument une telle conception, parce qu'elle affirme la réalité absolue d'une liberté humaine qui doit elle-même opérer sa destinée, comme elle a commandé, dans le premier homme, la destinée du monde». p. 506.

Oscar Cullman: *Christ et le temps (Temps et Histoire dans le christianisme primitif)*. 1947. — Ch. II. La Conception linéaire du temps dans l'Histoire Biblique de la Révélation et la Conception cyclique du temps dans l'Hellénisme. — Ch. III. Le Temps et l'Éternité, p. 36-48).

² *The Theological Implications of the Philosophy of History*. — «Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía», Mendoza, 1949, tomo III. p. 1706.

primera iba dirigida hacia el pasado, la segunda tendía constantemente hacia el futuro»³.

Esta manera de concebir el proceso histórico parece indicarnos que, verdaderamente, llegaremos en el futuro a una solución del problema de la Historia.

Por esta razón, para establecer una teoría historiosófica, es necesario que miremos hacia la historia de los hebreos y no hacia la historia de la filosofía helénica. Especialmente notable, desde este punto de vista, es el libro del profeta Daniel⁴.

Para los judíos y los cristianos, sin embargo, la historia era principalmente historia de la salvación y, como tal, preocupación especial de los profetas... La existencia misma de una filosofía de la historia y su búsqueda de un significado se debe a la historia de la salvación; en última instancia ha surgido de la fe... El horizonte temporal hacia una meta final es, sin embargo, un futuro escatológico. El último significado de un día trascendente es ubicado en un futuro esperado... La perspectiva histórica y posteristiana es futurista, alterando así el significado clásico de *historeîn*, que está relacionado con la investigación de los acontecimientos pasados y presentes⁵. Toda la filosofía cris-

³ *El sentido de la Historia*. Barcelona, 1936. (Esta obra salió en ruso, 1923). «El mundo pagano creía en la repetición de los hechos, y esta ideología era contraria a toda interpretación verdadera del proceso histórico. En cambio, el concepto de la esporadicidad de los hechos, introducido en la realidad histórica por el cristianismo, ha llevado a la conciencia cristiana a admitir que en el centro mismo del proceso universal histórico existe cierto hecho esporádico, de carácter *único y exclusivo*, que no puede compararse con ningún otro y de contenido tanto histórico como metafísico.

Este hecho es el advenimiento de Cristo. La Historia es algo que tiene su significado oculto, que contiene en sí un misterio. Es algo que ha tenido un comienzo y que tendrá su fin. La Historia también tiene un centro, que es la aparición de Cristo en la Tierra». p. 43.

⁴ El mismo Cassirer nota en su «Antropología filosófica», México, 1945, hablando de futuro «profético»: «La profecía no significa, simplemente, predicción sino promesa. Este es el rasgo que aparece con claridad por primera vez en los profetas de Israel. Su futuro ideal significa la negación del mundo empírico, el "fin de los tiempos"; pero contiene, al mismo tiempo, la esperanza y la seguridad de un nuevo cielo y de una nueva tierra... Pero esta negación implica un acto nuevo y grande de integración; señala una fase decisiva en la vida ética y religiosa del hombre». p. 110, IV. «El mundo humano del espacio y del tiempo».

⁵ K. Lowith, *ibidem*, p. 1706-1707.

tiana rusa tiene su centro en esta idea principal de la Historia: *la escatología*. La filosofía de la Historia en virtud de la misma materia histórica sobre que versa, está inseparablemente unida a la Escatología... La Escatología se ocupa del fin de la Historia y de la resolución de la Historia universal ⁶.

Así llegamos hasta otro punto central de lo «histórico», es decir, al conocimiento del tiempo, que constituye el nudo del progreso.

El carácter fundamental del pensamiento griego está en la solución dualística del problema metafísico-teológico, es decir, de las relaciones entre la realidad empírica y lo Absoluto, entre el mundo y Dios. Dios y mundo son planos separados uno del otro. La eternidad y el tiempo son dos mundos sin ningún contacto. De aquí proviene el concepto del «retour éternel», y también la imposibilidad de un concepto racional de la Historia, porque todo depende de la irracionalidad de la materia: todo

⁶ Son las ideas que siempre repite *N. Berdjajev* en sus libros, particularmente en «*Essai de Métaphysique Eschatologique*», 1946. —IV partie— «*Le Problème de l'histoire et l'eschatologie*», p. 223-284.

Berdjajev es gran filósofo de la Historia, pero no en sentido científico, sino con las implicaciones teológicas. Él mismo nota: «*La philosophie de l'histoire a éveillé des doutes et des objections quant à sa possibilité (voir Dilthey). Sans conteste, une philosophie purement scientifique de l'histoire est impossible à construire... La philosophie de l'histoire n'a été possible et n'a existé précisément que parce qu'elle a toujours inclus un élément prophétique dépassant les limites de la connaissance scientifique*». *Ibidem*, p. 224-225.

La misma idea escatológica la expresa *Herman Cohen* en su libro «*La religión de la razón según las fuentes judías*»: —«El concepto de la historia es un producto del profetismo... Lo que el intelectualismo griego no pudo producir, el profetismo sí lo logró. Para la conciencia griega, *historein* era equivalente a indagación, narración y saber. Para los griegos la historia era algo que podemos conocer, porque es cosa de «hecho», esto es, del pasado. El profeta, en cambio, es un vidente, no un científico; su visión profética ha creado nuestro concepto de la historia como siéndolo esencialmente del futuro. El tiempo tórnase primordialmente futuro, y el futuro, en contenido primordial de nuestro pensamiento histórico. Para este futuro nuevo no basta el *creador del cielo y la tierra*. Ha de crear *un nuevo cielo y una tierra nueva*. En esta transformación está implícita la idea de progreso. En vez de una edad de oro en el pasado mitológico, la verdadera existencia histórica sobre la tierra está constituida por un futuro escatológico». Cita de *Prólogo* de *León Dujovne* en la obra de *Simón Dubnow*: *Historia Universal del Pueblo Judío*. Tomo I, Buenos Aires, 1951, p. XXVI.

nace, vive y muere sin razón y sin fin. De aquí el *Fatum* y el destino, la necesidad irracional, suprema divinidad oscura y terrible. Consecuencia de este irracionalismo es el pesimismo, que domina todo el pensamiento y arte griego, pesimismo que es una cualidad inmanente al concepto griego de la vida. El elemento catastrófico en la tragedia griega depende del ciego arbitrio del Destino, no de la voluntad de Dios y la voluntad libre del hombre.

Ahora podemos más fácilmente comprender el problema de la eternidad y del tiempo, como lo concibió el cristianismo y ahora también podemos comprender el sentido de la mentalidad moderna del historicismo relativista y esceptizante, y de la angustia en la filosofía de Heidegger y Sartre, donde el hombre está solo, abandonado, librado a la angustia de su contingencia radical, sin socorro, sin recursos, sin más consuelo que su lucidez.

Cullman nota que, para el pensamiento griego, formulado por Platón, entre el tiempo y la eternidad existe una diferencia cualitativa; la eternidad no es el tiempo prolongado en la infinitud, sino algo completamente diferente: es ausencia del tiempo ⁷.

«La alternativa del pensamiento griego queda entonces insoluble: o el tiempo es inteligible, pero ilusorio —o el tiempo es real, pero ininteligible» ⁸.

Sólo la categoría bíblica permite salir de estas dificultades, porque el universo depende de la libre iniciativa de Dios; esta categoría salva a la vez la realidad del tiempo o del universo y su inteligibilidad, aunque él siga manteniendo su contingencia.

La noción de contingencia y la de inteligibilidad no se excluyen como términos hostiles, el uno busca al otro y se hace una conciliación armoniosa. Jolivet en su libro «Estudios sobre el problema de Dios en la filosofía contemporánea», mostró cómo estas dificultades se imponen a todos los sistemas moder-

⁶ R. Jolivet: *ibidem*, p. 500. — Louis Lavelle: *Du Temps et de l'Éternité*, 1945.

⁷ Oscar Cullmann: *ibidem*, p. 45. — «Les premiers chrétiens et les juifs ne distinguent pas, comme les Grecs, entre le temps et l'éternité», p. 43.

nos, que quieren excluir la categoría bíblica, la noción de la creación⁹.

Así penetramos ya en el centro de una Filosofía cristiana de la Historia. La conocemos todos: *De Civitate Dei*, de San Agustín. Este primer escritor de la Filosofía de la Historia admite la categoría bíblica de que Dios ha creado el devenir y el primer hombre. Pero en el mismo momento se ve también que la filosofía sola no es suficiente para resolver este misterio. «La creación es un acto libre, una iniciativa divina, que no se puede deducir analíticamente de ningún principio —dice Gilson—. Nada, en el Ser (considerado en sí mismo) implica el devenir. Si el Ser supremo ha creado el devenir, eso es sin duda para hacer de él precisamente un ser. En otras palabras, el devenir es candidato para el ser o, como dice San Agustín: *vocans temporales, faciens aeternos* — Dios suscita lo temporal para hacerlo eterno».

Por eso la Creación del hombre está íntimamente ligada con la Encarnación, porque si Dios creó al hombre en el tiempo, él mismo en su Encarnación lo rescata del tiempo, de la multiplicidad y de la dispersión en el devenir, del cual el pecado es la forma más trágica. Las *Confesiones* de San Agustín son una historia inolvidable de esta integración progresiva de lo temporal en lo eterno, lo que es una dialéctica del ser y del devenir. Nosotros debemos evadirnos al fin de esta existencia en el tiempo, donde todo lo que dura no subsiste, donde se pierde todo lo que se recibe, donde pasa todo, donde vivimos en una lenta agonía. *Quando solidabor in te?* — ¿Cuándo me consolidaré en ti?: Aquí está toda la vibración de las preguntas de Heidegger.

La dialéctica personal del ser y del devenir que desarrollan las *Confesiones*, corresponde a la misma dialéctica desarrollada en el plano de la Historia por «*De Civitate Dei*»¹⁰.

⁹ Études sur le problème de Dieu dans la philosophie contemporaine, Lyon-Paris, Emmanuel Vitte, ch. II, p. 92.

¹⁰ Étienne Gilson's Philosophie et Incarnation selon Saint Agustin. «Conférence Albert le Grand, 1947», Institut d'Études Médiévales, Montreal, 1947, p. 44-46. Quizás el más profundo pensamiento de hoy en el campo de la Filosofía de la Historia es la tendencia a volver a San Agustín. Gilson en esta conferencia, con Irénée Marrou en «L'Ambivalence du temps de l'Histoire chez Saint

Todo se ve alrededor de las categorías bíblicas, y el pensamiento de Gilson desde el punto de vista filosófico resume toda la literatura, muchas veces confusa y contradictoria: si la Eternidad no ha creado al tiempo para que el devenir un día fuese recogido en la estabilidad del ser, la existencia no nos ofrece ningún sentido, ni de un individuo ni de la humanidad. La Historia tiene un sentido sólo en el plan de la Revelación. ¿Cómo puede la filosofía tratar una causa de la Historia, que trasciende a la Historia y que ha querido sin embargo obligarse para hacer la eternidad con el tiempo? ¹¹.

La Filosofía de la Historia de los rusos: Chadaev, Soloviev, Bulgakov y Berdjajev, con la inspiración de los Padres griegos y de la filosofía de Schelling ¹² resuelve el problema del tiempo y de la eternidad de una manera nueva para el pensa-

Augustin», «Conférence Albert le Grand, 1950», Montréal, 1950, nos dan algunas indicaciones preciosas. También Jean Guittou en la obra citada; Karl Löwith: «L'Histoire universelle et l'événement du salut», — «Dieu Vivant», 18 (1951), particularmente en I. La Théologie augustinienne de l'événement du salut, p 61-66 (es una síntesis de sus ideas que se encuentran en su obra «Meaning in History: the theological implications of the philosophy of history», Chicago, 1949).

En Italia Umberto A. Padovani: La Città di Dio di S. Agostino: Teologia e non filosofia della storia, en «S. Agostino», publicación conmemorativa del XV centenario de la muerte, p. 220 y sig., Milano, 1931. — Francesco Olgiati: Rapporti tra Storia, Metafisica e Religione, «Rivista di Filosofia Neo-scolastica», fasc. I., 1951, p. 49-84. — M. Federico Sciacca: Filosofia e Metafisica, Morcelliana-Brescia, 1950. — Appendice, IV. «Vi é una filosofia della storia?», p. 260-266. — «A questo punto si rivela chiara ed evidente alla ragione la convenienza della Rivelazione: il significato della storia é nella Parola rivelata ed incarnata, in Cristo. E la soluzione di Agostino, la cui *teologia* della storia, punteggiata dai momenti della creazione, del peccato originale, dell'Incarnazione, della Redenzione attraverso la Croce, del dolore come conseguenza del peccato, del gran Sabato nella fine dei tempi, resta e resterà sempre, nelle sue linee maestree, la *verità perenne sul problema della storia*», p. 266.

Sin embargo *De Civitate Dei* aún está esperando su definitiva interpretación en el plano de la filosofía de la Historia.

¹¹ «Saint Augustin lui-même n'a jamais posé autrement le problème, seulement étant Chrétien, il en a découvert dans l'Évangile une solution religieuse à laquelle la philosophie seule n'avait jamais pensé». Gilson, ibídem, p. 51.

¹² «Uno de los conceptos más profundos de Schelling es aquel en que expresa que el cristianismo es una revelación divina en la Historia... El cristianismo hizo posible la formación de una filosofía de la Historia». — N. Berdjajev: El sentido de la Historia, p. 43.

miento metafísico del Occidente. Toda la Filosofía de la Historia de los rusos tiene un carácter teándrico y escatológico, desde las primeras «Cartas Filosóficas» de Pedro Jakovlevich Chadaev (1836)¹³ hasta las últimas obras de Berdjajev¹⁴, mientras —como dice el mismo Berdjajev— «la Filosofía alemana de la Historia tiene un carácter panteístico y cósmico».

Se podría hacer un estudio de la comparación entre la Filosofía de la Historia de los rusos y el renacimiento de la Filosofía cristiana de la Historia en el Occidente de hoy. Y para muchos sería una revelación del mismo espíritu, hasta la formulación y solución de los problemas (con algunas reservas por el influjo de J. Boehme y Schelling en los rusos), porque en el fondo está la misma inspiración de la tradición cristiana, que por primera vez descubrió el sentido del tiempo, del progreso y de la libertad¹⁵.

Por ejemplo, cuando Bulgakov dice que el devenir es la temporalidad que entra en la eternidad y tiene en ella su fundamento, está muy cerca del pensamiento de Gilson: «Si el Ser ha creado al devenir, eso es sin duda para hacerlo ser», *vocans temporales, faciens aeternos!* —dice Agustín.

Berdjajev escribe lo mismo: «La historia en el tiempo es un camino que lleva al hombre hacia la eternidad. En la eternidad se acumula toda la experiencia humana. El comienzo y el fin se encuentran en el mundo existencial». Por eso él distingue

¹³ «Lettere Filosofiche», Bari, 1950; *Alexandre Koyré: Études sur l'Histoire de la Pensée Philosophique en Russie*, Paris, 1950. — «Petr Tchaadaev, p. 19-102.

¹⁴ «Dialectique existentielle du divine et de l'humain», Paris, Janin, 1947. — XII. Messianisme et Histoire, p. 205-222. «Le sens de l'histoire n'est pas un sens immanent, mais transcendant, et c'est la conscience messianique qui lui confère ce sens transcendant», p. 207.

«Au seuil de la Nouvelle Époque», Neuchatel-Paris, 1947.

«Royaume de l'Esprit et Royaume de César», Neuchatel-Paris, 1951.

¹⁵ «La notion de liberté morale était restée étrangère aux philosophes païens et c'était l'une des raisons pourquoi ils n'arrivaient pas à conférer au temps une valeur morale, ni, par suite, une réalité ontologique, *Qui supprime la liberté morale, abolit le temps et l'histoire*». R. Jolivet, ibidem, p. 504. — «Si l'histoire a un sens, c'est parce qu'elle suppose l'existence de la liberté. Si le christianisme est historique, c'est justement parce qu'en lui se révèle la liberté. *Sans la liberté, il n'y a pas d'histoire...*». N. Berdjajev: *Dialectique existentielle du divin et de l'humain*, p. 217.

el *tiempo cósmico - matemático*, el *tiempo histórico*, (encuadrado en el *tiempo cósmico*, pero simbolizado con una línea, porque ningún acontecimiento se puede repetir; la línea se dirige siempre adelante, hacia el futuro, hacia una novedad) y el *tiempo existencial*, que no se calcula matemáticamente, sino que su curso depende de la intensidad con la cual se vive, y que se simboliza con un punto, que expresa un movimiento en profundidad. La Historia entra en el tiempo cósmico: eso es lo que afirma el naturalismo del historicismo; el hombre es sólo un elemento subalterno del natural cósmico. La Historia concebida en el plano espiritual, donde el hombre lucha para su liberación y su eternidad¹⁶. Pero este tiempo es la revelación bíblica.

Por eso nos desconcierta siempre el problema del progreso, del mal, de la libertad, de la impermeabilidad de lo bueno y de lo malo en el mismo hombre y en la misma civilización, del progreso y del regreso que se penetran simultáneamente por todos los caminos de la historia humana, hasta, en un sentido sociológico, en la misma Iglesia visible¹⁷.

La primera generación cristiana había debido chocar con los Helenos, quienes se habían escandalizado con la novedad de este misterio de la salvación, con la locura de la religión de un Dios eterno, que interfiere en la historia. El pensamiento cristiano empieza entonces desde sus primeros pasos una elaboración de una doctrina de la historia: es obra magnífica de los padres griegos, (en Occidente casi olvidada) y es la obra de San Agustín. Esta doctrina asimilada en la Edad Media, en el plano científico y en la vida, penetra en grandes líneas y con sus tesis fundamentales en el patrimonio común de la cultura europea. Conjunto de hábitos mentales, cuadros del pensamiento, lo que define la mentalidad del hombre occidental se contiene en esta doctrina de la historia, en esta filosofía cristiana de la historia fundamentada en sus elementos básicos: *el tiempo histórico y existencial en la unión misteriosa con la eternidad; la libertad*

¹⁶ N. Berdjajev: Essai de Métaphysique Eschatologique, p. 232-233.

¹⁷ «Nosotros tenemos el sentido de la Historia más por la fe, es decir, con un conocimiento que queda parcialmente oscuro. Se nos ha revelado el sentido global de la Historia, pero no en detalle, ni en modalidades de su realización» — Henri-Iréné Marrou: L'Ambivalence du temps de l'Histoire chez Saint Augustin, 79 p.

del hombre, de donde en contacto con la libertad creadora de Dios surge un drama, y más, una tragedia de lo histórico; y el *progreso*, idea central de esta visión de la historia, idea de origen cristiano; progreso hacia la madurez de la humanidad, hacia la felicidad eterna, hacia la unión con Dios, pero progreso en toda la contingencia humana, en la esfera del mal y de la muerte, es decir, en una vida paradójal.

Había que esperar a *Nietzsche* para encontrar por primera vez esta doctrina tan descristianizada, para sucumbir de nuevo a la tentación de «*retour éternel*» y para sucumbir a la negación desesperada de la historia, que la implica; y para ponerse de nuevo después de 19 siglos dentro de la mentalidad pagana antigua, contra la cual San Agustín, como hemos visto, había construido una nueva estructura del ser histórico humano y había constituido una ontología donde la realidad humana no vive más bajo una natura intemporal sino, por lo contrario, donde esta natura es esencialmente histórica. Con Nietzsche empieza una interpretación materialista de la historia; ésta tiene su punto culminante en la posición zoológica de *Spengler*.

«Cuando nos apartamos por un momento de la doctrina de la Creación, común al cristianismo ortodoxo y al deísmo filosófico que de aquél derivaba, nos encontramos frente a un proceso cósmico eterno, que no admite progreso definitivo y absoluto» (Christopher Dawson). Así nos vemos obligados a retroceder a la teoría cíclica del retorno de todas las cosas. Nietzsche repite antiquísima doctrina. El pasaje de la «*Gaya Ciencia*» es bien conocido, pero merece ser repetido:

«Esta vida, como la vives hoy, como la has vivido, debes vivirla nuevamente, un infinito número de veces; no habría en ella *nada nuevo*; cada dolor y cada alegría, cada pensamiento y cada suspiro, todo lo infinitamente grande y lo infinitamente pequeño en tu vida debe volver a tí, y todo en la misma sucesión y en el mismo orden. También esta araña y la luz de la luna a través de los árboles; también este momento y yo mismo también. El eterno reloj de arena de la existencia será vuelto una y y otra vez, y con él tú, polvo de polvo».

Entonces se podría decir: la doctrina ontológica del ser humano como ser histórico, es decir, como ser dentro del progreso

absoluto, del tiempo existencial y de la libertad, tiene cuatro épocas: *primera* - la época pagana con su teoría cíclica del retorno hasta San Agustín (se puede decir hasta San Juan y San Pablo); *segunda* - la cristiana desde San Agustín hasta Nietzsche; *tercera*, desde Nietzsche hasta Spengler, la que repite en mil variaciones del historicismo contemporáneo la mentalidad de la primera; y últimamente *la nuestra*, que repite, como hemos visto y como aún veremos, la segunda, pero con una penetración original y profunda, rica por todas las experiencias cristianas y paganas.

«¿Optaremos, pues, por la visión judío-zoroástrica de la historia, opuesta a la greco hindú? —se pregunta Toynbee, y con toda su fácil superficialidad ideológico-filosófica, responde—: Quizás no se nos fuerce a una elección tan drástica, después de todo; pudiera ser, en efecto, que ambos puntos de vida no fueran fundamentalmente incompatibles»¹⁸.

Ustedes, ya me preguntan: Está bien, pero, ¿dónde poner a Comte, a Hegel, a Marx? En la «época segunda», desde San Agustín hasta Nietzsche, hay un puesto para un hombre que se llama Voltaire. Este hombre, conocido por todo buen europeo, surgió frente a Bossuet, último escritor de una Filosofía cristiana de la Historia. «La crisis en la historia de la conciencia europea, cuando la fe en la Providencia fué reemplazada por la creencia en el progreso, ocurrió hacia fines del siglo XVII y comienzos del XVIII. Está señalada por el tránsito del *Discurso sobre la Historia*, de Bossuet (1681), que es la última teología de la historia hecha sobre el modelo de San Agustín, al *Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones*, de Voltaire (1756), que es la primera filosofía de la historia, expresión inventada por el mismo Voltaire. La inauguración de la filosofía de la historia fué una emancipación de la interpretación teológica y fué antirreligiosa por principio.

En el *Ensayo* de Voltaire, el principio conductor ya no es más la voluntad de Dios y la Divina Providencia, sino la voluntad del hombre y la razón humana. La Providencia es reemplazada por la previsión racional y el progreso (Karl Löwith). Este

¹⁸ Arnold J. Toynbee: La Civilización puesta a prueba, EMECÉ, Buenos Aires, p. 25.

pasaje de la conferencia del profesor Löwith en el Congreso de Mendoza¹⁹ en su substancia repite a Berdjajev, pero pone con fuerza un acento sobre lo característico esencial de la obra de Voltaire, a la que llama «*Filosofía de la Historia*» escrita intencionalmente como tal, es decir, contra el carácter esencial de la obra de Bossuet, a la cual llama «*última teología de la historia*».

Entonces llegamos a un punto crucial, porque toda mi conferencia podría ponerse bajo un título provocativo y bárbaro: *La Filosofía de la Historia no existe y no puede existir*. Pero antes, por un momento, debemos concentrarnos en otro aspecto del citado pasaje: «La Providencia es reemplazada por la previsión racional y *progreso*, ... la fe en la Providencia fué reemplazada por la creencia en el *progreso*». Nace una nueva perspectiva, hay un cambio del punto de vista: el progreso de origen cristiano sucesivamente desde Voltaire pierde su sentido original, es decir, el crecimiento espiritual de la humanidad hasta un momento decisivo de toda la historia, y pasa a la idea del crecimiento de los conocimientos, después de las técnicas, y poco a poco pierde algo de su contenido real y de su verdad hasta tal punto que, por ejemplo, hoy un hombre del siglo XX con una ironía amarga habla de esta fe en el progreso. La doctrina del progreso en su sentido pleno, consiste en suponer que siempre y en todas formas el mundo avanza indefectiblemente, y podría definirse correctamente como fe en la perfectibilidad humana.

Pero con todos estos errores fatales, aún en la idea del progreso vive la idea cristiana del mesianismo y del escatologismo, pero *laicizada, secularizada*. La filosofía de la Historia de Hegel, de Saint-Simon, de Comte, particularmente de Marx, es profética y mesiánica; no es sólo la visión del pasado, sino también, y más del futuro; busca siempre el sentido de la historia, y este sentido está siempre en el futuro. Todas estas filosofías, desde Voltaire hasta Nietzsche, hacen la división de la historia en tres partes y en la tercera, como sintética, quieren encontrar, en el futuro, la perfección, la conciencia perfecta de la libertad y justicia. Todo eso es una mezcla del profetismo y mesianismo secularizado. El mesianismo es el tema fundamental de la historia,

¹⁹ Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía, tomo III, p. 1705.

pero su sentido auténtico es religioso y proviene de la Revelación. El mesianismo laicizado por su desviación toma mil formas: es una vez el mesianismo de la raza, otra vez del proletariado, o de la ciencia, o de la técnica; una vez se confunde con evolución, otra vez con revolución.

La teoría del progreso es, en primer lugar, una falsa divinización del futuro, es una fe de carácter religioso. Pero esta fe, esta esperanza progresista laicizada no puede resolver el trágico problema metafísico-histórico del tiempo²⁰.

Una última filosofía de la historia de tipo Hegel, pero de otra tendencia, en la cual se encarna el optimismo ciego del progreso del hombre, quien está esperando en el futuro un paraíso terrenal, es el Marxismo, o como se dice filosóficamente, pero también con contradicción en sus términos, el «materialismo histórico».

Löwith tiene un gran mérito porque ha trazado una línea de demarcación entre el tipo de la interpretación agustiniana y hegeliana: al primero lo llama «teología de la historia»; al segundo «filosofía de la historia». Entonces la primera «Filosofía de la historia» como tal, es antiteológica y antirreligiosa en el pensamiento de Voltaire, como es en el pensamiento de Hegel y como es por último en el pensamiento de Marx, pero como tal este tipo de filosofía de la historia está también «polémicamente condicionado por el modo teológico de poner el problema».

Nietzsche es como un símbolo de otra línea de demarcación: todo vuelve de nuevo, como hemos visto en el círculo cerrado, en el pesimismo, y muy característico, en el pasado, no en el futuro, en el historicismo de tipo completamente naturalista o

²⁰ Estas ideas del mesianismo laicizado en Hegel, Comte, Marx e ideas sobre el progreso laicizado también son ideas muy caras a *Berdajev* y se repiten en todas sus obras, cuando trata los problemas de la Historia. *Karl Löwith* dice lo mismo: «A este respecto, la moderna filosofía de la historia continúa dependiendo de la teología cristiana de la historia y de su visión escatológica dirigida hacia el futuro cumplimiento... El futuro es el «verdadero» foco de la historia, suponiendo que la verdad mora en los fundamentos religiosos del Occidente cristiano, cuya conciencia histórica está, ciertamente, determinada por una motivación escatológica, desde Isaías hasta Marx, desde San Agustín hasta Hegel...», «Actas...», 1706-1708 p.; *Francisco Romero*: *El Hombre y la cultura*, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1950, 102 p.

romántico. Para Troeltsch, Croce, Dilthey, Spengler, existe una historia completamente «demitologizada», como en el campo de la teología crítico-histórica protestante, de Renán y otros.

Ahora bien: al hacer distinción entre la historiografía, historiología e historiosofía ²¹, *Voltaire* es responsable de una desviación fatal, en el campo historiosófico, pero en el campo historiográfico él requería una consideración filosófica de la Historia; en oposición a la ciencia de la Historia de los eruditos especialistas de su tiempo, se proponía poner unidad o coherencia en el material histórico todo, abrir nuevos campos a la investigación (Historia de la cultura, Psicología de los pueblos), poner el saber histórico al servicio de la ilustración de la Humanidad (propagar conocimientos cívicamente útiles y conducentes a la obtención de un Estado racional). La Historia erudita se le aparecía como un caos incoherente de nombres o números ²².

Precisamente, de una manera análoga, estuvieron contrapuestos muchas veces representantes de la ciencia histórica pura, erudita, con los tipos filosóficos, quienes querían hablar sobre la Historia, por ej.: la polémica que Carlos Lamprecht sostuvo con los historiadores eruditos del ocaso del siglo XIX, la antítesis Hegel-Niebuhr, el caso Dilthey, en nuestros días Toynbee, Lucien Febvre y otros ²³.

²¹ Pero la distinción entre la historiografía, historiología e historiosofía, es decir, entre el problema descriptivo, el problema explicativo y el problema valorativo de la historia (esta última en la perspectiva no sólo del pasado por registrar, sino también del porvenir por crear), —esta distinción aún no existe en praxis, por eso tanta confusión de vocabulario por todas partes, mas no existe aún ni en teoría. Apenas hay primeras propuestas porque la aparición en nuestros días de la filosofía existencialista obliga a repensar la distinción clásica de esencia y existencia, considerando esta última afirmativa de una existencia presente, pasada o futura, es decir, de una existencia histórica. Así lo propone *Juan Zarágüeta* en el Primer centenario del Cardenal Mercier, de la Universidad de Lovaina. «Revue Philosophique de Louvain», noviembre 1951, p. 680.

²² Véase *Hermann Schneider*: Filosofía de la Historia, Edit. Labor, Barcelona-Buenos Aires, 1931, p. 128-133, 136-141, y *Ernst Berckheim*: Introducción al estudio de la Historia, Edit. Labor, 1937, 18-19 p.

²³ *Lucien Febvre*: De Spengler à Toynbee. Quelques Philosophies opportunistes de l'Histoire, - «Revue de Métaphysique et de Morale», octubre, 1936, p. 573-602. Es una de las más fuertes críticas a Spengler y Toynbee desde el punto de vista de la ciencia histórica.

Entonces debemos decir que con Voltaire empieza no sólo la amplificación del campo de la Historia erudita, sino también la Historia científica de la cultura. En otras palabras, atravesamos el campo de la historiografía e historiología, metodología histórica y ciencia histórica.

Nace una nueva ciencia, pero, y he aquí el punto neurálgico, esta ciencia sale del ámbito de la Historia universal, no busca más el sentido último de la Historia de la Humanidad, ni la unidad de la Historia, ni implicaciones de la eternidad en el tiempo, ni sentido del tiempo, ni misterio del progreso y de la libertad. Todo empieza a moverse dentro de los cuadros culturales, políticos, artísticos, sociológicos, psicológicos... Se ha hecho, especialmente en Alemania, una ciencia histórica evolutiva, puramente natural, que poco a poco baja hasta los métodos de las ciencias naturales. Es conocida la reacción de Dilthey en este punto. Pero todo este enorme complejo de la historiografía, metodología histórica y ciencia histórica, de la historia erudita y especializada, todo se pone bajo la capa de la Filosofía de la Historia.

Entonces, para volver a nuestro tema, a la *historia como hecho*²⁴, hemos afirmado cuatro épocas, con cuatro interpretaciones en general: 1. la época griega, con el tiempo cíclico y sin sentido de lo histórico; 2. la época cristiana, desde San Agustín hasta Nietzsche, con las implicaciones de las categorías bíblicas, pero hasta Voltaire auténticamente y después de Voltaire laicizando todas las implicaciones teológicas, especialmente el concepto del progreso, que aún vive en el optimismo superficial del marxismo; 3. la época desde Nietzsche hasta Spengler, naturalista y relativista, con el «historicismo», y, 4, nuestra época, en que:

a) Asistimos a la disolución de la fe en el progreso racional, entonces el fin de laicización de los principios cristianos escato-

²⁴ Existe la historia como *hecho* y como su *relato*. Los helenos bautizaron con el mismo nombre ese hecho y su relato; a una y otra cosa llamaron Historia. Y a esa aparente pobreza de expresión se debieron, más adelante, equívocos y confusiones que ha costado mucho tiempo y esfuerzo para desvanecer.

Véase una obra muy instructiva en este sentido de Rafael Altamira y Crevea: *Proceso Histórico de la Historiografía Humana*, México, 1948; También Enrico de Michelis: *El problema de las Ciencias Históricas*, Edit. Nova, Buenos Aires, 1948.

lógicos. Hoy es casi imposible una «Filosofía de la Historia» a lo Comte y Hegel, a lo Herder y Saint-Simon.

b) Asistimos a la disolución del «historicismo», reconociendo todas las contribuciones en el campo metodológico de la historiografía y ciencia histórica.

c) Asistimos a la disolución filosófica del marxismo.

d) Asistimos a una nueva y revolucionaria distinción del vocabulario hasta ahora equívoco y confuso.

e) Asistimos a una renovación de la Filosofía de la Historia con las implicaciones teológicas y afirmación de historiosofía de los rusos cristianos.

Ahora debemos decir algo sobre la disolución del «historicismo».

«Historicismo» —como sabemos— es una tendencia filosófica y científica, muy acentuada, sobre todo a comienzos del siglo XIX, a interpretar las doctrinas y a juzgar los hechos no ya según su valor intrínseco, sino situándolos de nuevo en su medio histórico.

Hay muchas tendencias en la interpretación del Historicismo. Dos grandes teóricos del «historicismo»: Friedrich Meinecke y Benedetto Croce²⁵, no están de acuerdo hablando del origen del «historicismo». Meinecke encuentra su origen en el siglo XVIII (en Leibniz, en Vico, en Voltaire, en Turgot, en Condorcet; después en Lessing, pero su culminación está en Herder y su representante más perfecto es Ranke). Croce, al contrario, piensa que el siglo XVIII tiene sólo un verdadero precursor del «historicismo», Giambattista Vico. Para él los verdaderos autores de la revolución historicista son «Kant, Fichte y Schelling, y con más grande responsabilidad, Hegel mismo».

Todo depende del concepto mismo del «historicismo». Para Maurice Blondel²⁶, la esencia del «historicismo» está en una historia concebida como filología, cronología, crítica del texto, documentación de los hechos: en una historia-ciencia, no historia-realidad. Entre estas dos historias, —una como ciencia y otra como vida— hay un abismo. Este es el concepto naturalís-

²⁵ F. Meinecke: *Die Entstehung des Historismus*, Berlín, 1936; B. Croce: *La storia come pensiero e come azione*, Bari, 1938. — Lo storicismo e la sua storia.

²⁶ *Histoire et dogme*, «Quinzaine», 1904.

tico y extrínseco de la historia. Pero hay un concepto intrínseco, que lo saludan como reacción en Alemania, llamándolo también «historicismo», Karl Heussi y Toeltsch. La Historia no es sólo el hecho —dicen— es también el valor, el pensamiento. La cultura debe formar la preocupación histórica. A esta corriente, Heussi llama «la crisis del historicismo», porque, para él, historicismo equivale a la «erudición sin pensamiento». Para Theodor Lessing, «la época del historicismo ya está superada», porque para él la historia debe liberarse de la objetividad y ponerse al servicio de lo subjetivo. Karl Lamprecht construye una ciencia histórica universal, y quiere descubrir en las leyes de la evolución histórica una regularidad.

Pero hay un historicismo en Rickert que terminó corriéndose al irracionalismo; otro en Georg Simmel, quien niega la objetividad histórica y empieza con la ley moral; en Weber, quien penetró en la sociología; en Wilhelm Dilthey, quien ha reducido la filosofía a una visión del mundo, no en función de la razón, sino en el sentimiento moral y la emoción religiosa, disolviendo todo en una historia del espíritu ²⁷.

E. Troeltsch quería superar todas estas afirmaciones relativistas en nombre de los derechos de la conciencia moderna, buscando el absoluto de la ley moral por una filosofía de la historia reducida, esta última, a los ciclos de la civilización, separados e impenetrables, bajo un ideal historiográfico, que él llamaba *Kultursynthese* ²⁸. La orientación de Troeltsch —según la buena observación de Guido de Ruggiero— nace de la profundización de la latente antítesis entre las dos principales corrientes del pensamiento historiográfico alemán contemporáneo, al frente de una de las cuales se coloca a Dilthey, y de la otra a Windelband y a Rickert. La prerrogativa de la conciencia moral es sentida

²⁷ *Franco Valsecchi*: Di alcune correnti della più recente storiografia tedesca, Pinerolo, 1934; — *Lorenzo Giusso*: Lo storicismo tedesco, Milano, Fratelli Bocca, 1944 (Dilthey-Simmel-Spengler); — *Manlio Ciardo*: Le quattro epoche dello storicismo (Vico-Kant-Hegel-Croce), Bari, Laterza, 1947; — *N. Petruzzellis*: Storicismo e irrazionalismo, en el volumen: Il problema della storia, a cura di A. Carlini, 1944; — y la obra citada de *Enrico de Micheli*.

En francés *Raymond Aron*: La Philosophie critique de l'Histoire, essai sur une théorie allemande de l'histoire (Dilthey-Rickert-Simmel-Max Weber), Paris, J. Vrin, 1950.

²⁸ *E. Troeltsch*: Der Historismus und seine Ueberwindung, Berlin, 1924.

tan fuertemente por Troeltsch, que le sugiere hasta la idea de una «superación del historicismo».

Pero existe un historicismo de peor calidad, que se conecta a una filosofía no espiritualista y, por consiguiente, que hace coincidir la historia con el mero devenir natural. A este historicismo le falta toda idea de los valores o categorías universales, es una degradación relativista de los valores de la historia²⁹.

Para no perder tiempo, no creemos útil proseguir el examen de la obra de Spengler; basta leer estas líneas: «La humanidad no tiene ningún fin, ninguna idea, ningún plan, como las especies de las mariposas o las orquídeas. La humanidad es un concepto zoológico o una vacía palabra»³⁰.

El mismo Spengler nos explica muchos secretos de su orientación cuando dice: «...no puedo menos de citar de nuevo los nombres de los dos espíritus a quienes debo casi todo: Goethe y Nietzsche. De Goethe es el método; de Nietzsche los *problemas*».

La posición fundamental filosófica de Nietzsche frente al problema del tiempo y de lo «histórico» —hemos visto— es la misma posición precristiana, la posición cíclica de los griegos. El genio de Nietzsche en este punto es más profundo y más sincero que todos los historicistas modernos; se podría decir que tenía una perfecta intuición del sentido de la Historia y de lo «histórico», que se mueve, desprendido por primera vez de la mentalidad religiosa hebreo-cristiana, en un ámbito del Misterio, de lo teológico. En sus *Consideraciones intempestivas*, con que comenzó su obra de filósofo y de crítico de la cultura moderna, Nietzsche arremetía contra el llamado «sentido histórico» de nuestro tiem-

²⁹ Guido de Ruggiero: *Filosofías del Siglo XX*. Edit. Abril, Buenos Aires, 1947. XIV. Historicismo y pseudo-historicismo en la filosofía alemana contemporánea, p. 199-214: «el historicismo... ciertamente, lo que circula en el mundo bajo su mentido nombre y en sus mentidos despojos, no es más que su falsificación pseudo-doctrinal. Para limitarnos a Alemania, el historicismo contra el cual Troeltsch implícitamente —y alguna vez explícitamente— polemiza, es el que ha encontrado, en el pasado decenio, su expresión más ruidosa en la filosofía de Spengler». — p. 210.

³⁰ «Al parecer, alcanza Spengler la cima de la interpretación naturalista del devenir histórico» — Francisco Romero: *ibidem*, — «En la muerte de Spengler», p. 104; — Una crítica de las ideas de Spengler véase en el libro de Antal Schütz: *Dios en la Historia*, Madrid-Buenos Aires, 1949, p. 230-237.

po. «Pero esta vida desencadenada está enferma... sufre de la "enfermedad histórica". El mal es terrible... se ha perdido un paraíso de salud... Los contravenenos de lo que es histórico son lo "no-histórico" y lo "supra-histórico". Bajo la denominación de "no-histórico" designo el arte y la fuerza de poder olvidar y encerrarse en un "horizonte" limitado». Nietzsche ve muy claro: «Habría quizá, en el fondo de esta creencia (en el sentido de la historia) que paraliza a una humanidad ya moribunda, el error de una concepción teológica y cristiana, heredada de la Edad Media... Pues la humanidad está aún fuertemente apegada al "memento mori" y lo demuestra en su gusto por la historia... *La historia es siempre una teología disfrazada*».

«Debemos buscar nuestros modelos en el mundo primitivo, sublime, natural y humano, de la Grecia antigua. Allí encontraremos igualmente "la realidad de una cultura esencialmente anti-histórica, de una cultura, a pesar de esto, o mejor dicho, a causa de esto, inusitadamente rica y fecunda"».

Nietzsche tiene miedo del sentido de la historia, porque tiene una intuición clara y profunda de que la historia surge con el cristianismo y que se puede explicar sólo con las implicaciones teológicas.

Entonces, después de todo, decir «historicismo» equivale a decir irracionalismo e inmoralismo, o irreligiosidad radical. Algunas formas del historicismo lo contestan abiertamente. Benedetto Croce protesta contra esta tesis porque pone en el fondo de su historicismo la conciencia moral, y dice que la irracionalidad de lo real es sólo como un momento antiestético, y por eso abstracto, de la realidad concreta, que es una síntesis de lo irracional y racional. Pero Francesco Olgiati dice que estas palabras provienen de un noble sentido de la dignidad y de la conciencia humana, pero no de las premisas de su sistema filosófico. Es conocida la posición historicista de Croce. Para él, la historia es la realidad íntegra, y existe la identificación completa de la filosofía y de la historia. «El hecho, dice Croce, concretamente pensado no tiene ni causa ni fin fuera de sí, sino solamente en sí mismo, coincidente con su real cualidad y con su realidad cualitativa»³¹.

³¹ Octavio Nicolás Derisi: «La Filosofía del Espíritu» de Benedetto Croce, Madrid, 1947. — Exposición de la teoría de Croce sobre la Historia, p. 122-144.

Hoy se puede decir que asistimos ya a la disolución completa del «historicismo» en el sentido historiosófico. En verdad, las huellas de Dilthey son muy profundas en la Filosofía alemana contemporánea. Eugenio Pucciarelli nos dió algunas preciosas indicaciones sobre la influencia de Dilthey ³², particularmente en la fenomenología de Husserl y en la filosofía de Heidegger; temas diltheyanos aparecen, también, en la «Filosofía de la sociedad y de la historia», de Alfredo Vierkandt, en las obras de Walter Schmied-Kowarzik, Ana Tumarkin, Carlos Jaspers y Eduardo Spranger, es decir, en la actual psicología alemana. Pero una profunda reacción ideológica frente a la confusión del «historicismo» vino de parte de Th. Haecker, de J. Bernhardt, de H. Frankenheim y H. Rahner; en Italia de parte de Ch. Boyer y N. Petruzzellis ³³.

La disolución filosófica del Marxismo es muy bien conocida después de las obras de Berdjajev, de Max Weber, de García Morente. «Fundamentalmente la labor del Materialismo histórico consiste en llevar a su término el proceso de deshistorificación de la Historia» —dice Rafael Gamba Ciudad ³⁴.

* * *

La expresión «Filosofía de la Historia», la creación nueva de Voltaire, quiere decir: Bossuet es un teólogo de la Historia! Con esta idea empieza la época de la Ilustración, que es en su fundamento íntimo anti-histórica, aunque Ernst Cassirer quiere destacar «su peculiar sentido histórico» en su obra «Filosofía de la Ilustración».

³² «Introducción a la Filosofía de Dilthey», Buenos Aires, 1944.

³³ Ch. Boyer: *Il concetto di storia nell'idealismo e nel tomismo*, Roma, 1935.
— N. Petruzzellis: *Il problema della storia nell'idealismo moderno*, 2.^a Ediz., Firenze, 1940, e «Il valore della storia», 2.^a ediz., Roma, 1946.

En Argentina la obra de Ludovico D. Macnab: *El concepto escolástico de la Historia*, Instituto de Filosofía, Buenos Aires, 1940.

Es muy interesante que la Encíclica «*Humani Generis*» expresa la posición de la Iglesia en su actuación oficial —magistral, autoritativa— respecto al «historicismo»: es falso aquel «historicismo» que, «ateniéndose sólo a los acontecimientos de la vida humana, subvierte los fundamentos de toda verdad y ley absoluta» (AAS, 1950, p. 563).

³⁴ Rafael Gamba Ciudad: *La interpretación materialista de la Historia*, Instituto «Balmes», Madrid, 1946, 247 p.

La expresión «Teología de la Historia», la creación nueva de Cournot (1871) para la obra de Bossuet, quiere decir: hemos perdido la clave para entender la Historia. Umberto Padovani (1931), escribe por primera vez la argumentación científica: «La Città di Dio di S. Agostino: Teologia e non filosofia della storia».

Charles Journet nos dice que en la obra de Maritain «Humanisme intégral» (1936): «Pour la première fois, la distinction est faite explicitement entre théologie de l'histoire et philosophie de l'histoire». Pero él usa muchas palabras y distinciones, por ej., «la filosofía moral», «la filosofía cristiana», «historiosofía», «teología histórica», «la sabiduría de la historia», como el mismo Maritain, y entre tantas distinciones no es siempre claro qué quiere decir. El mismo Maritain dice: «La sagesse de l'histoire est affaire de théologie. Mais elle est aussi affaire de philosophie chrétienne»³⁵. — «Entre les mains du pur philosophe, qui ne reconnaît que les lumières de la raison naturelle, la philosophie de l'histoire à notre avis, ou bien se réduit à très peu de chose, ou bien risque inévitablement la mystification; car elle suppose inévitablement des donnés prophétiques, et où le pur philosophe les trouverait-il?»³⁶. Maritain dice «pur philosophe», y Berdjajev, «una filosofía científica», pero el pensamiento es el mismo. Es un problema muy grave para la filosofía: si el objeto de la razón son las esencias universales, el hombre y su historia quedan *fuera* de la filosofía. Aceptar esta conclusión sería borrar (extinguir) la historia y los hombres, como, en el fondo, los borra el pensamiento griego y toda la filosofía de la pura razón nocional, sea el racionalismo de tipo plotiniano o spinoziano, sea aquél de tipo hegeliano.

Una filosofía que «considera razionali solo le essenze universali si trova di fronte, imponente, ineliminabile ed inesorabile, il problema della storia, cioè il problema dell'uomo»³⁷.

³⁵ Revue Thomiste, — «Jacques Maritain», N.º 1-2, 1948: Charles Journet: D'une philosophie chrétienne de l'histoire et de la culture, p. 33-61; «Humanisme intégral», p. 208.

³⁶ Humanisme intégral, p. 257.

³⁷ M. F. Sciacca: Filosofia e Metafisica, Brescia, 1950, — «Vi é una filosofia della storia?», p. 264; — «Può la filosofia spiegare l'uomo? Lo ha tentato con la filosofia della storia, ma, como abbiamo visto, il tentativo è naufragato: o ha

La Filosofía cristiana rusa de la Historia ha dicho todo esto cincuenta años *avant la lettre*.

Son los documentos, estos pensamientos, de una nueva orientación. Este pasaje desde la Filosofía hasta la Teología de la Historia es racional. La razón ve que la filosofía no puede darle la solución integral del destino del hombre histórico y de la historia integral, ni el sentido interno de la Historia. Eso es el problema del adaptamiento de nuestro ser concreto a su finalidad interior y trascendente, que es el Ser³⁸.

Sin embargo, vivimos en una época que busca por todas partes la solución del hombre histórico, un conocimiento de los lazos que existen entre las realidades fenomenales, una ontología para lo histórico, para la experiencia; un conocimiento filosófico, histórico y antropológico; la definición de la naturaleza humana. Las obras: *Jean Guilton*: *L'existence temporelle* (1949), *Antonio Millán Puelles*: *Ontología de la existencia histórica* (Madrid, 1951), *P. Burgelin*: *El Hombre y el tiempo*, *Jaspers*: *Origen y meta de la Historia*. Las sesiones científicas de la Sociedad Española de Filosofía en Madrid con las ponencias sobre los temas: «Realidad histórico-social y razón práctica» (*Don Alfonso Candau*, 11 de enero de 1952), — «Dialéctica del acontecer histórico» (*Don Juan Beneyto Pérez*, 3 de marzo de 1952), — «La problemática de la Filosofía de la Historia según Nicolai Hartmann» (*Dr. D. Jorge Pérez Ballester*, 25 de marzo de 1952). — «Sobre la estructura del tiempo» (*Don Adolfo Muñoz Alonso*, 5 de marzo de 1952), «El espacio y el tiempo» (*Pemartín*, 2 de abril de 1951), — todas estas obras surgen como una reacción espontánea frente al fracaso del Historicismo y frente a la filosofía hegeliana de la historia «che nega propio la storia» (Sciacca), frente a la concepción nietzscheana de la historia, anti-teológica y naturalista, frente a un tipo de Filosofía de la Historia que es en

soppresso la filosofia (positivismo) o ha soppresso la storia (Hegel) nel momento stesso che tentava di ridurla a razionalità. Per tanto l'uomo (la storia) nella sua integralità non può essere spiegato dalla *sola* filosofia».

³⁸ En esta materia ya existe una literatura enorme; véanse dos obras con las notas bibliográficas completas: *Gustave Thils*: *Théologie des réalités terrestres*, II - *Théologie de l'histoire*, Bruges, 1949, y *R. Aubert*: *Discussions récentes autour de la théologie de l'histoire*, en «*Collectanea Mechliniensia*», marzo 1948, p. 129-149.

su esencia racionalista imposible³⁹, —y hacen actuar de nuevo la concepción de la historia de Agustín, reconocen que el plan de la historia es divino, pero con un reconocimiento racional, y repiten, en mil variaciones, que la historia implica y supone la libertad, que lo «histórico y lo puramente natural son conceptos antitéticos» (A. Millán Puelles), penetran en las categorías cristianas de la experiencia y de lo «histórico», en la existencia histórica del singular, en las esferas de la «Theologia historici» como diría A. J. Toynbee⁴⁰.

Sí, el siglo XX es el siglo de la Historia y hasta ahora se descubre su misión especial: corregir todas las desviaciones desde Voltaire en el plano de la historiosofía; aprovecharse de todos los descubrimientos positivos desde Vico y Herder en el plano de la historiografía e historiología; hacer una revisión completa sobre los fracasos del Historicismo, particularmente del Historicismo spengleriano y crociano; reintegrar en el pensamiento contemporáneo la idea del mesianismo, de la creación, de la Encarnación, de la penetración de la eternidad en el tiempo, de la ambigüedad del tiempo y del alma humana, de la idea escatológica, de la libertad humana en la historia, del progreso espiritual en la paradoja de la existencia, en una palabra, tender el puente hasta la tradición agustiniana, hasta el fundamento de la cultura occidental; después, hacer una comparación entre la Filosofía de la Historia de los rusos, y las nuevas investigaciones sobre la Historia en el plano teológico, y buscar en el plano escatológico la solución de la unidad y ecumenidad, como la más grande idea de los tiempos futuros, después de esta época catastrófica con la Rusia del materialismo histórico; después hacer una comparación entre el tiempo existencial de Berdjajev, de Heidegger, de Bergson, de Lavelle, de Brunner, de Cullman, y la intuición genial de San Agustín en el cap. XI de *Las Confesiones*; en fin, penetrar en todas las riquezas y secretos del hombre histórico y en el misterio de lo histórico y de la Historia.

³⁹ «La realidad histórica en cuanto tal no es penetrable científicamente para el hombre. Sólo en el Entendimiento Creador adquiere el hecho libre la necesidad que se precisa para obtener un conocimiento cierto y seguro que penetre en sus causas sin deformarlo», A. Candau, op. cit. «Revista de Filosofía», Madrid, núm. 41, 1932.

⁴⁰ A. J. Toynbee: La civilización puesta a prueba, EMECÉ, Buenos Aires, 1949, «El sentido de la Historia para el alma». *Theologia historici*, p. 304.

¿Hacia una solución de la cuestión De Auxiliis?

Por JORGE SILY, S. I. — San Miguel

En una obra reciente,¹ el P. Eduardo Iglesias S. I. quiere contribuir a la solución del problema varias veces secular de la concordia de la libertad humana y los futuros libres con la divina presciencia, providencia, predestinación y reprobación, que parece estancado desde la decisión de Paulo V del 28 de agosto de 1607².

Los sistemas católicos modernos presuponen como verdad absoluta el concurso inmediato de Dios; pero el P. Iglesias cree que en nuestros días la existencia de este concurso no es tan indiscutible; y que, por lo tanto, se puede basarse, como en una hipótesis sólidamente probable, en la afirmación de que tal concurso no se da. Por este camino puede obtenerse un progreso en la solución del problema y una mayor armonía entre los teólogos³.

En la primera parte de su libro trata largamente algunas cuestiones de la ciencia divina.

La concordia entre el libre albedrío y la presciencia divina es maravillosamente simple y clara en la doctrina de Santo Tomás, que se ajusta a la objetividad de las cosas.

Los futuros contingentes no tienen verdad determinada en sus causas libres, por lo cual Dios sólo los conoce en sí mismos, lo que no influye en el modo libre de obrar de las causas. La ciencia divina, juntamente con la voluntad, es causa ejemplar y eficiente de todas las cosas creadas. Los sistemas tomista y molinista se desvían de Santo Tomás al afirmar que Dios es la causa eficiente e inmediata de todo efecto. La predeterminación física es contraria a la doctrina

¹ E. IGLESIAS, S. I., *De Deo Creationis Finem Exsequente*. Editorial «Buena Prensa». México, 1951. (Páginas VIII - 311).

² Un gran teólogo dominico escribió hace 27 años en un célebre artículo: «Desde los tiempos de Báñez y Molina, y sobre todo desde las famosas Congregaciones de *Auxiliis*, tomistas y molinistas vienen luchando sin tregua por sus respectivos sistemas. [...] Es posible que esa lucha continúe lo mismo, con períodos de más o menos fogosidad, hasta el fin de los siglos; [...]». Marín Solá, O. P., *El sistema tomista sobre la moción divina*, en *Ciencia Tomista* 32 (1925) pág. 7.

³ Cfr. Proemium, págs. 1 ss.

del Angélico. Los futuribles son objeto de la ciencia divina anteriormente a todo decreto.

Traza un extenso esbozo de la tradición escolástica. Santo Tomás nada innovó en la cuestión de la ciencia divina. Escoto, contra toda la tradición, introdujo el concurso inmediato y admitió que los futuros contingentes tienen verdad determinada en sus causas, pero no antes del decreto divino. La escuela moderna tomista no sigue a Santo Tomás; sino que desde hace tres siglos defiende, como genuina interpretación del Angélico, las innovaciones de Escoto, el mayor adversario de Santo Tomás.

En la segunda parte trata del orden de la Providencia. La raíz última de la contingencia de las cosas es la eficacia de la voluntad divina. No hay dificultad en armonizar esta eficacia con el libre albedrío, ya que la causalidad eficiente divina es sólo mediata.

Dios provisor universal escoge un fin universalísimo que exige algunas defecciones. Dios no quiere estas defecciones, que preconoce y ordena a un fin superior. Dios permite los males que son consecuencias de la limitación de la criatura.

En la tercera parte trata de la predestinación, que es parte de la Providencia.

Dios predestina lo que El sólo va a hacer.

La predestinación considerada en común no tiene otra causa que la bondad divina. La predestinación en cuanto se refiere formalmente a la gloria no se encuentra ni en San Agustín, ni en Santo Tomás.

Después de tratar largamente de la predestinación se ocupa de la reprobación.

Lo fundamental en este problema es saber que es falso que Dios quiere positivamente que no se hagan males; igualmente es falso que Dios quiere positivamente que se hagan males. La verdad es: Dios no quiere que se hagan males.

Santo Tomás opone la reprobación no a la predestinación; sino a la elección.

La reprobación es parte de la Providencia.

De la voluntad salvífica de Dios pende todo el orden de la Providencia. Por razón de ella, da Dios a todos no sólo medios suficientes, sino también abundantísimos para la salvación. Como la voluntad de Dios mira el fin universal, por esto permite la frustración de fines particulares. Prever la frustración no es causarla. Dios no la impide, pero la ordena para el fin universal. La defección procede de sólo la causa segunda libre. La voluntad divina aprueba la ordenación de la Sabiduría divina y la manda ejecutar. Entonces el pecado es previsto como futuro y Dios quiere su castigo.

La concordia entre la predestinación y la libertad creada la da por resuelta Santo Tomás en el problema de la Providencia; pues la predestinación es parte de la misma.

En la cuarta y postrera parte trata el P. Iglesias de la eficacia de la gracia.

Dios manda ejecutar el fin libremente escogido de la creación haciendo muchas cosas por medio de las causas segundas.

El objetivo del libro es esta parte, pero había que preparar el camino estudiando la ciencia divina, la providencia y la predestinación.

En su libro «De Deo in operatione naturae vel voluntatis operante»⁴, trató el P. Iglesias el tema en general; ahora se ciñe a la eficacia de la gracia.

El fundamento común de los sistemas modernos es el concurso inmediato. Las dificultades vienen de su admisión. Tres siglos de lucha no han hecho progresar la cuestión. El autor va a exponer su hipótesis que niega el concurso inmediato.

Acaece, dice el P. Iglesias, que autores modernos invocan a Santo Tomás en su favor; pero lo hacen mal; pues usando idénticos términos les dan sentido diverso. Falso es lo que dicen los modernos que los antiguos casi únicamente por gracia entendieron la habitual. La gracia actual para los antiguos era necesariamente *la acción que fluye* de la gracia habitual que informa el alma. Después del Tridentino se introdujo el concurso inmediato, con lo que los mismos términos tuvieron significados muy distintos que antes.

San Agustín habla de la gracia actual, pero nada tiene del concurso inmediato.

Santo Tomás habla también de la gracia actual. Para él es imposible que un acto entitativamente sobrenatural no proceda eficientemente de la gracia habitual. Los actos que remotamente disponen a la suscepción de la gracia no son, según el Angélico, entitativamente sobrenaturales; aunque por razón del fin y de la ordenación al fin verdadera y propiamente pertenecen al orden sobrenatural.

Santo Tomás no cambió ni retractó su doctrina.

La moción interna y entitativamente sobrenatural no la pone en el concurso inmediato, sino que hay que concebirla como una actividad propia de la voluntad elevada.

Los modernos han cambiado el significado de los términos. De ahí nacen las confusiones y discusiones sin fin sobre la mente del Angélico.

Después de establecer la existencia de la gracia actual que el autor requiere para todo acto entitativamente sobrenatural, estudia la naturaleza de la misma investigando primero sus causas y luego sus efectos. La causa remota es Dios; la próxima, la potencia elevada. Pueden considerarse tres casos: 1, del hombre justificado; 2, del hombre mientras se justifica. La disposición próxima para la justificación, según doctrina constante de Santo Tomás, procede de la misma gracia justificante. Y 3, del hombre no justificado. La disposición remota, según Santo Tomás, es entitativamente natural; pero después del concilio de Trento, parece cierto que hay que admitir que es entitativamente sobrenatural; y entonces, según los principios de Santo Tomás, habrá que explicarla como efecto de la potencia transitoriamente elevada.

Los efectos de la gracia actual son los actos deliberados o indeliberados del entendimiento y de la voluntad.

La gracia actual es pues *la acción que fluye* de la potencia en cuanto elevada por un hábito o quasi hábito. Tiene por causa a Dios ya que El produce la potencia natural y el don añadido a la potencia; porque Dios es la causa primera de aquella operación y porque en tanto se da en cuanto Dios, como causa final,

⁴ E. IGLESIAS, S. I., *De Deo in Operatione Naturae vel Voluntatis Operante*, Editorial «Buena Prens», México, 1946. (Págs. 408).

pretende y lleva a cabo el acto sobrenatural que se requiere para la ejecución del fin escogido por solo Dios.

Los modernos generalmente pasan por alto la causa final que es muy importante.

Pasa luego a tratar de la gracia eficaz y suficiente.

Para evitar confusiones en una cuestión difícilísima, dice que la ejecución del acto saludable o su frustración no constituye la naturaleza de la gracia ya sea eficaz o suficiente; sino que es un mero signo para que nosotros conozcamos si la gracia haya sido puramente suficiente o eficaz.

La cuestión de la eficacia de la gracia divide a los teólogos desde hace tres siglos. El autor propone una solución a los entendidos como hipótesis que resuelve el problema o por lo menos indica un camino promisor. Volver a lo antiguo y desechar los elementos que introdujo Escoto; a saber, el concurso inmediato; y que Dios por un decreto libre da verdad determinada a los efectos contingentes. Establece el estado de la cuestión, que es investigar la naturaleza de la gracia eficaz considerada in actu primo, cuya causa próxima es la voluntad elevada, la remota es Dios como causa primera eficiente y final. Su naturaleza debe abarcar estos dos elementos que nos da la revelación: ya in actu primo es eficaz e infaliblemente conectada con el efecto; y, la voluntad aun bajo el influjo de la gracia eficaz obra libremente el acto saludable.

Enseña el Angélico que toda forma que informa un sujeto ya sea en el orden natural ya sea en el sobrenatural tiene una inclinación, un instinto, un como apetito natural hacia el fin próximo de la forma que es la operación de la misma. La eficacia de la gracia in actu primo tiene una raíz remota en esta inclinación.

El uso de la gracia o la misma operación productora del acto saludable tiene diversas propiedades.

Es eficacísima por la sola voluntad de Dios. Por eso fácilmente se explica la eficacia de la gracia aun in actu primo. La voluntad de Dios es eficacísima y obra todo lo que quiere, porque sabe y es omnipotente. Por el hecho que quiere que muchas cosas se hagan por medio de causas contingentes y libres adapta las causas libres para producir contingente y libremente los efectos. Si se quita el concurso inmediato desaparece toda dificultad: la denominación de infalibilidad se refundirá en Dios, causa primera, y no en la criatura que es contingente. El proceso del acto libre se hará conforme a la naturaleza de la causa segunda, que no cambia, que no sufre violencia de los hábitos infusos. El efecto es contingente y libre de parte de la causa segunda; pero de la causa primera tiene necesidad no de coacción; sino de infalibilidad, porque Dios sabe cierto hacia qué lado se inclinará la voluntad y tiene poder para crearla, conservarla y aplicarla; es decir, colocarla en aquellas determinadas circunstancias para este preciso acto. La defecación de la voluntad o el no consentir de ningún modo puede refundirse en Dios. Porque Dios no creó la voluntad, ni dió sus gracias para que la voluntad no consintiese, ni decretó con un acto positivo de su voluntad el no consentimiento.

Se confirma el autor en la bondad de su hipótesis porque con ella desaparecen las seculares e insolubles dificultades que no nacen de la revelación, sino de los dos presupuestos comunes a ambos sistemas.

El P. Iglesias expresamente admite la universal causalidad de Dios y el principio metafísico que todo agente creado debe ser movido por otro para pasar de la potencia al acto.

El sistema de la predeterminación física ofrece estas principales dificultades: destruye la libertad humana, la voluntad salvífica y la gracia suficiente. Estas dificultades sin solución hasta ahora, desaparecen en la hipótesis del autor.

El Molinismo tiene también sus fallas: limita y niega la universal causalidad de Dios; niega el principio metafísico: *Quidquid movetur ab alio movetur*; pone cierta pasividad o potencialidad en el acto puro y cae en el determinismo. En nuestra hipótesis, dice el autor, desaparecerían todas estas dificultades.

Concluye el autor que la interpretación que da de la doctrina de Santo Tomás, que crítica e históricamente está de acuerdo con la común tradición escolástica, que concuerda con las otras enseñanzas del Angélico, de suerte que no hay que ocultar textos o violentarlos o fingir retractaciones o cambios en la doctrina del Doctor Común, que satisface a los datos de la revelación, que suelta o por lo menos solventa mejor que otros sistemas las dificultades seculares, y que no tiene contra sí objeciones insuperables, por lo menos debe ser seriamente examinada, pues en ella parece encontrarse el camino para la solución deseada del problema y puede conducir a una más estrecha concordia entre los teólogos.

En el Epílogo ofrece su obra al estudio de los sabios. Indica brevemente la bondad de su hipótesis, que no es arbitraria, sino que es por lo menos sólidamente probable.

Como se ve por la breve e incompleta síntesis que hemos hecho, es un estudio denso y profundo que abarca puntos muy difíciles, oscuros y controvertidos.

Aunque las interpretaciones que da el autor de las enseñanzas de Santo Tomás, del que se muestra gran conocedor, no sean admitidas por todos, sin embargo no se puede negar que iluminan no pocos puntos y que en otros, por lo menos, pone al descubierto dificultades que tienen que tener en cuenta los que los interpretan de distinta manera.

El punto más importante es, sin duda, el del concurso inmediato. Está la cuestión histórica: ¿no afirmaron los antiguos y especialmente Santo Tomás el concurso inmediato divino? Es de desear que se siga investigando con todo el rigor del método científico sobre tan importante tema⁵. Aunque la respuesta fuese afirmativa, como lo sostiene el P. Iglesias y algunos otros⁶, no se seguiría ne-

⁵ Conviene recordar aquí que el Sumo Pontífice Pío XII, hablando a los seminaristas el 24 de junio de 1939, dijo: «*Probamus prorsus ac commendamus novis disciplinarum inventis antiquam sapientiam, ubi opus sit, aequari; ea de quibus bonae notae Angelici Doctoris interpretes disputare solent, libere agitari; nova vero subsidia ex historia deprompta in textibus Aquinatis plenius intelligendis adhiberi*». AAS 31 (1939) pág. 247.

⁶ Como Juan B. Manyá, que pretende solucionar el problema rechazando también el concurso inmediato. En su obra *De Deo Cooperante*, dice en las páginas 528 y siguiente: «*Quaestionis statu ita proposito, sicut utraque schola proponit, quietantis solutionis spes omnis evanescit: neque thomistae libertatem, neque molinistae Dei scientiam et actus primi praerogativam, in tuto unquam reponere valebunt. Nulla restat magnae huic quaestioni solutio nisi, revisione peracta, status quaestionis reformetur, ita ut rejecta immediati divini concursus ad actum liberum necessitate, divina praemotio admittatur vere determinans, quae*

cesariamente que hoy en día pueda rechazarse el concurso inmediato o que la opinión que lo niega sea, por lo menos, sólidamente probable; pues, como lo reconoce el mismo P. Iglesias⁷, desde hace tres siglos son raros los que ponen en duda la existencia del mismo, mientras que la casi unanimidad de los teólogos y filósofos católicos la afirma; y no pocos con graves calificaciones teológicas. ¿No habrá habido una evolución progresiva en el conocimiento de la operación divina?

Creemos que está todavía lejos una solución teológica satisfactoria para todos del problema *De Auxiliis*.

tamen voluntatis reactionem non impediat, evadatque efficax voluntate negative ad ipsam se habente; illa scilicet objectiva praemotio, quam Augustino et Thoma magistris, hujus voluminis decursu passim exhibuimus». *Theologumena*. - Vol. I, *De Deo Cooperante*, Editorial Balmes, Barcelona, 1946. (Págs. 538).

⁷ Pág. 256.

Gracia Eficaz y Libertad Humana

Por FLORENTINO OGARA, S. I. - San Miguel

Una muy difundida obra ¹ del P. Garrigou-Lagrange, O. P., nos ha brindado en versión castellana la prestigiosa Editorial Emecé, de Buenos Aires.

Al título general DIOS, *la naturaleza de Dios*, se añade el subtítulo: *Solución tomista de las antinomias agnósticas*.

La portada externa, donde sólo aparece el título general, pudiera desorientar a muchos lectores deseosos de una cultura especial sobre tan interesante materia, pero no preparados para controversias sutiles, propias de especialistas y muy difíciles e inaccesibles para los que no lo son. Ya lo insinuamos al hablar del tomo I ², y lo reforzamos ahora al hablar de este II.

En una buena parte de la obra vamos juntos atacando los errores antiguos y modernos y vemos con placer cómo el autor va derramando luz sobre temas fundamentales. Sólo de vez en cuando se lanza alguna rociada contra Suárez o Scoto, no sin cierta insistente machaconería.

¿No fuera mejor mantener siempre el vuelo más levantado y exponer limpiamente contra los heterodoxos, o contra los ciegos de buena fe, aquello en que los católicos convenimos respecto de estos grandes problemas, y no proponer como soluciones inconcusas las que libremente se discuten en el seno de la familia católica? Nos parece sinceramente que esta mezcla de argumentos ciertos y meramente probables desvirtúa el efecto de los primeros en el ánimo de los hombres no preparados.

Por mucho que el P. Garrigou-Lagrange quiera convencerse de su propia certidumbre, es claro que no se atreverá a decir que la única explicación admisible de la concordia de la gracia eficaz con la libertad es la que él expone con los bañezianos. Cuando, terminadas las disputas de *Auxiliis*, se impuso silencio a entrambas partes, el campo quedó libre para la discusión, pero ninguna de las partes quedó censurada, como tampoco a ninguna se adscribió la victoria.

Defiéndase, pues, el uno o el otro sistema, conforme al leal sentir de cada teólogo, pero no se proponga como cierto y apodíctico lo que todavía está en tela de discusión, ni se atribuya al adversario lo que no dice y, en algún caso,

¹ A propósito del libro de R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Dios. La naturaleza de Dios*. Traducción del francés por José San Román Villasante. (21,5 x 14,5; 424 págs.). Emecé Editores, S. A. Buenos Aires, 1950.

² Cf. Revista «Estudios», octubre-diciembre 1950, pp. 422-423, Buenos Aires.

todo lo contrario de lo que dice, v. gr., en pág. 304, que luego citaremos en particular.

Juzgamos, pues, que en una obra de esta índole, lanzada al gran público de hoy, en el que, en general, hay tan poca dosis de filosofía y teología escolástica, perjudica mucho el enrarecer la atmósfera con tantas sutilezas abstractas y mezclar temas de general combate, en que todos los católicos convenimos, con estas intimidades de familia, dejando de apuntar al enemigo común para dirigir el cañoncito a los que están disparando desde las mismas filas.

No podemos dudar de que la obra, manteniéndose a esta altura, hubiera ganado mucho, no sólo literalmente, en unidad, fuerza y armonía, sino también y, sobre todo, en eficacia apostólica. Las cualidades de gran escritor, que todos en el ilustre autor reconocemos, lograrían un efecto más universal sin esta desviación de controversia de escuela.

Tiene el Rev. Padre justo motivo para agradecer a la *Civiltà Cattolica* el artículo encomiástico de 5 de julio de 1929, con el título: *Intorno a Dio. Nuove pubblicazioni* (págs. 51-59). Y sin ninguna reserva lo hacemos nuestro. Allí no se toca para nada este apéndice del sistema bañeziano. Hoy hay que añadir que más adelante, en la misma *Civiltà Cattolica*³, a vuelta de merecidos elogios a la misma obra en latín⁴, se leen estos reparos:

«Iguales dotes hubiéramos deseado en el autor, también cuando expone e impugna las sentencias contrarias a la suya. A las críticas que opone al sistema molinístico (págs. 362 ss.) se ha respondido infinitas veces: no parece que tales respuestas hayan sido debidamente tenidas en cuenta. De la misma manera, algún juicio puede aparecer un poco impreciso, a veces exagerado», etc., etc., y se aducen ejemplos.

Desde la página 285 hasta la 318, y de nuevo en el Apéndice II con letra menuda, desde la página 364 hasta la 412, en su requisitoria contra el P. ADHEMAR D'ALÉS, todo lo llena la disputa escolástica contra el sistema molinista. Pero ya desde mucho antes se prepara el camino, v. gr., págs. 118 ss. De donde resulta que gran parte del libro lleva este sello de una disputa libre, escolástica, al mismo nivel que un tema fundamental de tanta monta⁵.

Ya el autor nos advierte que esta obra, a raíz de haber aparecido el libro en 1915, tuvo su grande réplica por parte del P. A. D'ALÉS en la revista «Recherches de Science Religieuse», (T. VII (1917) 1-35), a la que el autor contesta en la misma revista (págs. 418-442), y es correspondido con otra contrarréplica (págs. 443-506).

De muchas cosas se hacen allí cargos y reparos no poco importantes al Padre Garrigou-Lagrange. No son pocas, según el censor, las inexactitudes, las inter-

³ Vol. I (1939) p. 162.

⁴ *De Deo Uno. Commentarium in Primam Partem S. Thomae*. Desclée de Brouwer, París, 1938.

⁵ Transcurrido el espacio de un año desde que se escribieron estas páginas, pudiéramos haber recogido otras censuras de revistas en varias lenguas, aun acerca de otros puntos particulares del autor, como, por ejemplo, acerca de la *esencia y existencia*, puesta como *fundamento* de la diferencia entre Dios y las creaturas. (Véase: *Pensamiento* (Madrid), enero-marzo 1952, págs. 101-2, recensión del P. J. HELLÍN, S. I.)

pretaciones incompletas y arbitrarias de la sentencia opuesta; muchas veces se refutan sus afirmaciones con textos contrapuestos y se hace ver la falta de objetividad. Sería preciso copiar gran parte de los artículos del Padre D'ALÉS. Se hace notar el gran empeño en sostener que la tesis bañeziana es la doctrina de Santo Tomás, siendo así que la tesis molinista no se opone a la doctrina de Santo Tomás, —esto no se ha probado nunca— sino a la doctrina bañeziana. El P. A. Gardeil, O. P., hablando incidentalmente de este tema⁶, dice espontáneamente: «El tomismo, entre nosotros, se llama el bañezianismo».

Apenas hablaremos por nuestra cuenta. Nos contentaremos, en general, con oponer afirmaciones contrarias de hombres eminentes a las afirmaciones del R. P. Garrigou-Lagrange.

Como se ve, se trata de un libro viejo presentado actualmente, gracias a la magnífica editorial, con vestidura nueva y flamante. Pero el nuevo conserva el mismo carácter de su origen y sería largo ir anotando aun solamente lo principal. Bástenos por ahora actuar de meros relatores, citando los testimonios ajenos.

El artículo del Padre D'ALÉS⁷ puede dar lugar a muchas sorpresas. Véalo, si gusta, el lector inteligente y desapasionado.

No cabe duda que la refutación de los conceptos atribuidos al autor de la *Concordia* con superficialidad y espíritu sistemáticamente opuesto de escuela, ha de producir su efecto.

Para el P. Garrigou-Lagrange, el intérprete de Molina ha de ser el P. NORBERTO DEL PRADO, O. P., en su tratado *De gratia*, y a través de él se ha de entender la «Concordia». Ahora bien, el mismo *estado de la cuestión*, propuesto por el P. NORBERTO DEL PRADO, no responde a la realidad⁸. Esto lleva consigo graves consecuencias.

Llama la atención, desde luego, el cúmulo de objeciones en las que se manifiesta cómo se deja a un lado, o no se tiene en cuenta, *el estado de la cuestión*. Las hay que hacen sonreír, y otras que se desbaratan con mucha mayor fuerza con un simple «retorqueo»⁹.

Dicho esto en general, pasamos a recoger testimonios concretos.

Como es natural, no oímos sino una parte del diálogo entablado entre el autor y el Padre D'ALÉS. Sería interesante ir contraponiendo cláusulas, réplicas y contrarréplicas, y dejar por fin la discusión a cargo de los interlocutores, sin añadir nada de nuestra parte. Puede uno formarse alguna idea de la viveza de la discusión, entresacando algunas cláusulas del artículo antes citado¹⁰. Por ejemplo:

«¿Es necesario lanzarnos a una expurgación de textos que, llenando innumerables páginas, me pondría muchas veces en la necesidad de tirar al Rvdo. Padre por su manga y decirle: ¡ved este pasaje! ¿y este otro...? Tarea ingrata y estéril. Más vale, sin duda, comenzar por le-

⁶ *Le donné révélé*, 2.^a Ed., 1910, p. 274.

⁷ *Rev. cit.*, pp. 443-506.

⁸ Véase BERAZA, *De Gratia*, n. 523.

⁹ Un ejemplo gráfico puede verse en la pág. 304 (nota). Allí mismo hay una errata grave repetida, entre las pocas del libro: a saber, «hostium» (mal corregido) en vez de «ostium» = puerta.

vantar un poco la cuestión y someter a mi respetable interlocutor algunas reflexiones de conjunto sobre sus conclusiones y sobre su método...

«No acusemos a nadie. Pero sostengamos —porque esto es rigurosamente verdadero— que, para ser sencillamente equitativo en un movimiento doctrinal, hay que comenzar por darle, en alguna medida, confianza...»

«Nadie duda que Santo Tomás no sea fraternalmente útil a los que llevan el mismo hábito. Pero él tenía un gran corazón. Y al darlo por Patrono a todas las escuelas católicas, la Iglesia no ha añadido que nadie, sin el permiso de los Padres Dominicos, le había de entender, ni que la profesión hecha en la Orden de Santo Domingo dispensará de rogar a Dios para entenderle bien».

«No se trata actualmente de tomismo, ya que se trata de la ciencia media introducida en la teología católica, sobre todo, por Molina. Molina y la ciencia media son, desde hace tres siglos, en una parte de la escuela tomista, juzgados y condenados. El rigor de la sentencia es tal, que muchas veces proposiciones perfectamente correctas, a saber perfectamente tomistas, serán censuradas si se presentan con la etiqueta de Molina».

«Ningún autor resistiría a semejante tratamiento, y menos los grandes que los menores, porque precisamente la amplitud de su pensamiento los expone a interpretaciones divergentes...»

«No es precisamente el espíritu de indulgencia el que ha guiado la pluma del Rvdo. Padre Garrigou-Lagrange en el nuevo examen que hace de la doctrina molinista».

Suponiendo siempre la identidad de tomismo y bañezianismo (aunque rehuye este nombre), se pregona la unidad y cohesión de este último sistema, opuesto al llamado intencionadamente *neo-molinismo*.

Con razón copia el P. D'ALÉS ¹¹ (I. c., pp. 33-34), este significativo fragmento de un antiguo artículo del Padre E. PORTALIÉ ¹² (Mayo 1893):

«Que se nos diga, en fin, dónde está el verdadero paleotomismo. ¿Está en Báñez, o en Goudin? ¿Está en Lemos y en Serry, que rechazan como error pelagiano la gracia suficiente dada a todos, o en Gotti y en Billuart, que la admiten tan de buena gana como los vulgares molinistas? ¿Está en Zumel, el *alter ego* de Báñez, y en Blaise Verdu, O. P., que rechazan como una blasfemia la predeterminación al acto material del pecado, o en Alvarez, que declara que partía el sistema en dos para destruirlo? ¿Está en el Rvdo. Padre Dummermuth, para el cual la predeterminación física en el "schibboleth" del tomismo, según la expresión de un escritor de esta escuela, o en el Rvdo. Padre Guillermin, que reconocía poderse la rechazar y estar todavía de acuerdo "con los tomistas en el punto fundamental de su sistema"?

«¿Quedaría, pues, el paleotomismo reducido a no tener casi otro símbolo que una negación de la ciencia media? Pero, entonces, que no se nos hable más del maravilloso acuerdo de la escuela tomista en la interpretación del Maestro Angélico. Se le han atribuido todas las ideas más contradictorias, todas, excepto la sola que nosotros creemos ser la verdad» ¹³.

¹¹ *Recherches...*, I. c., pp. 33-34.

¹² *Etudes*, t. LIX, (1893), p. 51.

¹³ Sobre las vacilaciones, las sucesivas concesiones al molinismo, y, en resolución, la conclusión general de que el bañezianismo, por confesión de grandes teólogos tomistas, no se puede bautizar con el nombre de tomismo, véase el

¿Hay pues, en la escuela tomista esa unidad, esa cohesión, esa firmeza mayestática que se le quiere atribuir?

En el citado artículo, el P. Portalié, no vacila en escribir:

«Id a las fuentes: comparad unos con otros los diferentes escritores, Báñez, Alvarez, Lemos, Juan de Sto. Tomás, Contenson, Gonet, Gotti, Bancel, Billuart, Goudin, etc., etc., y, me atrevo a afirmarlo, ninguna refutación os parecerá más aplastante que las continuas metamorfosis de un sistema, que se proclama, a pesar de eso, inmóvil como la roca»¹⁴.

Volviendo ya al mismo libro, creemos que estaría muy en su punto un planteamiento sencillo y diáfano de la cuestión por entrambas partes, antes de pasar a puntos particulares, que generosamente se suponen conocidos de los lectores.

No estará de más orientar a los no especializados, recordando en cifra la controversia y de paso a sus representantes, Molina y Báñez.

Aunque el P. D'ALÉS reconoce y elogia los grandes méritos del P. MOLINA, rechazamos en absoluto el epíteto poco generoso que le aplica llamándole *champion chétif et discuté* (campeón mezquino y discutido) y reclamamos para él el título de «profundo y original pensador» «al que somos deudores de importantes aportaciones en la Teología especulativa, dogmática y moral». «La originalidad de su inteligencia se echa de ver ya en el nuevo modo de tratar los antiguos temas escolásticos, ya en sus trabajos por nuevos derroteros de investigación teológica». Fuera de la *Concordia*, bastaría para inmortalizarle su obra *De iustitia et iure*¹⁵, estimada hasta hoy como clásica. «Molina era no menos eminente moralista y jurista que teólogo especulativo»¹⁶.

Unos por ignorancia de sus méritos, otros por aversión a su sistema, otros por ligereza, han lanzado contra él frases despectivas, que sólo revelan ignorancia de la realidad. Son perdonables sus autores, porque la mayor parte de las veces dan a entender que apenas le conocen por el forro¹⁷.

En 1588 imprimió el P. LUIS DE MOLINA, S. I., su famoso libro «*Concordia del libre albedrío con los dones de la gracia*» (*Liberi arbitrii cum gratiae donis concordia*).

Es característica de él —aunque no original suya— la llamada *ciencia media*, es decir, el conocimiento eterno de Dios de todos los actos condicionalmente libres de las creaturas: «*Si entre los de Sodoma y Gomorra se hubieran obrado los prodigios que en Betsaida y Corozain, hubieran hecho penitencia*». Hay una condición que no se cumplió: si se hubiera cumplido, ellos libremente hubieran hecho penitencia.

documentado artículo del P. JOSÉ SAGÜÉS, S. I. en *Estudios Eclesiásticos*, (1948), págs. 699-749: *Reflexiones teológicas. ¿Crisis en el Bañezianismo?*

¹⁴ *Etudes*, I. c., pág. 49. Le R. P. Frins et la «Revue Thomiste».

¹⁵ Cuenca, 1593. Editada en Venecia 1614 (7 volúmenes) y en Colonia 1733 (5 volúmenes).

¹⁶ Véase J. POHLE, Dr. en Filosofía y Teología, Profesor de Teología Dogmática en Breslau, art. *Molina*, en *The Catholic Encyclopedia*.

¹⁷ Por no citar autores molinistas, véase PASTOR, *Historia de los Papas*, t. 24, p. 226, y toda la cuestión ampliamente expuesta desde la pág. 159, en Clemente VIII, y más adelante en Paulo V; en la edición alemana, t. XI, pp. 513-576, y t. XII, pp. 163-181.

Discútase el nombre cuanto se quiera. Dios prevé desde toda la eternidad todo cuanto las creaturas libres hubieran hecho en tales y cuales circunstancias, que no se cumplieron.

Este es el punto de partida de Molina. Dios conoce infaliblemente lo que las criaturas libremente harán y habrán de hacer en cada una de las circunstancias: a qué gracias habrán de consentir, y a cuáles resistir. A su libérrima voluntad y omnipotencia toca elegir este orden de cosas o el otro, en virtud del cual Pedro hará penitencia y Judas se colgará de un lazo, pero ambos con una gracia *suficiente* para salvarse, que en Pedro será *eficaz* por su libre cooperación a ella y en Judas *ineficaz* por su voluntaria resistencia. Por tanto, la *eficacia* de la gracia no procede de la naturaleza *irresistible* de ella, sino de la libre cooperación de la creatura. Dios pudo escoger otro u otros infinitos órdenes de cosas, pero el hombre no puede culparle de su propia perdición. El haber Dios escogido éste y no otro es para los elegidos singularísimo beneficio, y un altísimo secreto de sus misericordias. Cada uno puede o resistir o cooperar a la gracia. Dejemos ya otros matices ¹⁸.

Domingo BÁÑEZ, O. P., en 1604 sostuvo contra el Padre Luis de MOLINA, S. I., que la gracia *eficaz* lo es *por sí misma*, por su intrínseca naturaleza y *no se la puede resistir*, sino que siempre, infaliblemente, surte su efecto en virtud de la misma *promoción física*. La gracia *suficiente* da solamente el *poder obrar* el acto sobrenatural, en cuanto que mueve a él, pero de manera que es *imposible metafísicamente* realizar con ella el acto saludable. Con la primera (es decir, con la *eficaz*), es *imposible metafísicamente* no obrar el acto bueno, en orden a la salvación; con la segunda es *imposible metafísicamente* realizarlo: hace falta añadir la gracia intrínsecamente *eficaz*. La gracia *suficiente* da una potencia próxima, pero que *nunca puede actuarse*. Y aquí viene el gran problema, insoluble según los molinistas, de la libertad del hombre: a saber, cómo en esta teoría puede sostenerse que el hombre es libre.

El orden de los decretos divinos respecto de la salvación de los hombres viene a ser, en el sistema bañeziano, el siguiente: antes de la previsión del uso de la libertad, Dios, con un decreto *gratuito y absoluto*, decreta elegir para la gloria a algunos hombres determinados. Los otros quedan excluidos y no se pueden salvar. En el segundo momento *de razón* predefine los actos saludables con los que los escogidos obtengan certísimamente la salvación. En el tercer momento ideal (*in signo rationis*) Dios determina dar los auxilios de la gracia eficaces para obtener los actos predefinidos.

Y como estos decretos se suponen dados antecedentemente a todo ejercicio previsto de la libertad creada, se sigue que la voluntad divina y sus decretos son eficaces *por sí mismos* e intrínsecamente, y lo son por la gracia *eficaz*, la cual, siendo ejecutora de los divinos decretos, es necesario que por sí e intrínsecamente sea tal que con ella se una inseparablemente el acto de la creatura pre-

¹⁸ Con este planteamiento de la cuestión se verá cuán fútil y sin sentido resulta la objeción del P. Garrigou-Lagrange en la pág. 290 (nota 107, en su parte última).

definido por Dios, para que los decretos absolutos de Dios no sean impedidos por la humana libertad ¹⁹.

Sobre estos puntos versaron las famosas *Congregationes de Auxiliis* que el año 1598 convocó a Roma Clemente VIII y que desde 1602 se tuvieron en presencia del mismo Papa. En 1605 Paulo V las cerró, permitiendo a entrambas partes defender su opinión, sin tachar a la parte contraria con censura teológica.

Por lo demás, es de sumo interés ver la firmeza con que muchos hombres insignes de la escuela y orden dominicana apoyaron decididamente a Molina, rechazando en absoluto la predeterminación física como un ultraje a Sto. Tomás: v. gr.: Fray Juan Vicente (Vicentius), colega de Báñez en Salamanca; Fray Juan González de Albelda, profesor de la Minerva en Roma y más tarde en Alcalá; Fray Francisco de Araujo, sucesor de Báñez en Salamanca, que con sus escritos sobre la gracia dió tanto que hacer a los tomistas salmanticenses, y, en fin, en 1665, Fray Juan de Vita, a quien su provincia y sus colegas de Palermo felicitaron por haber tan profundamente comprendido a Santo Tomás.

Y ¿quién fué el primer defensor de Molina? Un dominico, Fray Bartolomé Ferreira, maestro en Teología, censor, en nombre de la Inquisición, de la célebre *Concordia*, que no da a la obra sólo un vulgar *pase*, sino un tributo de verdadera admiración, y felicita al comentador de Santo Tomás por haber evitado los escollos, y haber elucidado las dificultades que eran el terror de los Teólogos ²⁰.

De no plantearse con exactitud el estado de la cuestión procede el que se propongan contra el sistema molinista muchas objeciones que no tienen sentido, y, en cambio, se pasen por alto muchas objeciones que suponen la libertad del hombre *movido*, pero no *determinado por la gracia*.

Después de haber probado la atribución a Molina de muchas cosas que o no dice o dice de otra manera, el Padre D'Alés escribe no sin indignación:

«Para imputar a Molina esta doctrina monstruosa de que Dios no es más causa de la virtud que del vicio, sino solamente causa indiferente del ser, en tanto que ser, del acto bueno o malo, es necesario estar persuadido de que él ignora totalmente la gracia actual, que es un puro pelágiano», un hereje declarado; o, lo que viene a ser lo mismo, que no conocía otro concurso de Dios sino el concurso general e indiferente. Ahora bien, Molina habla muy frecuentemente de la gracia actual, siempre la describe como un concurso muy especial de Dios, como una moción divina que cae inmediatamente sobre la voluntad humana y a propósito de la cual, por consiguiente, no tiene ninguna aplicación precisa la comparación de dos hombres que tiran de un mismo carro. Sería de justicia elemental advertir de ello al lector, etc. Esto bastaría para reducir a nada las acusaciones lanzadas con tanta confianza. Sin embargo, los textos relativos a la gracia actual no son raros en Molina, y es imposible leer un gran número de páginas seguidas en la *Concordia* sin dar con ellos. (Y aquí algunos textos en nota). Usted los ha encontrado, no hay duda; ¿por que no hace alusión a ellos? No creo lanzarme demasiado respondiendo: porque el Padre Prado los tiene por no existentes. Este procedimiento me parece, lo confieso, de una singular equidad. Este es el caso de recordar lo que decíamos al comienzo, que no hay documento tan venerable donde no se pueda, por vía de tala sistemática y de pre-

¹⁹ Cf. BERAZA, *ob. cit.*, n. 528.

²⁰ Cf. PORTALIÉ, l. c., pág. 45.

terición, descubrir los peores errores. Molina no está por encima de esta ley»²¹.

Rechaza en varias ocasiones las traducciones ofrecidas por el Padre Garrigou-Lagrange y después de un paso significativo, dice así:

«La primera crítica, que es la del Padre Prado, hace abstracción del gobierno infinitamente delicado de la providencia, que es el fundamento de la teoría de Molina y la salvaguardia de la libertad creada. La segunda, que es la del Padre Garrigou Lagrange, hace abstracción de la hipótesis precisa formulada en el pasaje mismo por Molina. Por consiguiente, ambas deforman el sistema de Molina, para mejor combatirlo... La ciencia media, descrita por Molina, no conduce en modo alguno al determinismo de las circunstancias»²².

Es curioso que se nos ponga, entre otros muchos, como opuesto al sistema un texto facilísimo de San Francisco de Sales²³. No hay para qué ponerse a explicarlo. Por lo demás ¿quién ignora que S. Francisco de Sales fué un partidario decidido de la opinión de Lesio y de toda la teoría de la presciencia divina en relación con los actos libres del hombre? Basta por toda contestación el famosísimo documento del santo Doctor dirigido gratulatoriamente al mismo Padre Lesio, que dice así²⁴:

«Al P. Leonardo Lessio, de la Compañía de Jesús,

Anney, 26 Agosto 1618.

Muy Reverendo en Cristo Padre:

Nuestro dilectísimo Maestro Gabriel me entregó las letras de Vuestra Paternidad, no menos honoríficas que gratísimas para mí. Ya hace mucho que yo estimaba, más aún veneraba, Padre mío, su persona y su nombre, no sólo porque suelo apreciar grandemente todo cuanto procede de esa vuestra Compañía, sino también porque en especial he oído muchas cosas preclaras de Vuestra Reverencia, y luego las he visto, las he considerado y las he admirado (vidi, inspexi et suspexi)... *Por fin, de paso*, en la biblioteca del Colegio de Lyon vi el tratado de la predestinación, y aunque no pude sino a saltos, como a veces sucede, recorrerlo con los ojos, conocí sin embargo que Vuestra Paternidad abraza y defiende aquella opinión nobilísima por su antigüedad, suavidad y sentido natural de las Escrituras, de la predestinación a la gloria a consecuencia de la *previsión* de los méritos; lo cual fué para mí gratísimo, por cuanto la he tenido siempre como más conforme a la misericordia y gracia de Dios, como más verdadera y más amable, y así lo he indicado en el libro del Amor de Dios» (V. 1, 2, c. 12²⁵ y 1 4, c. 7).

²¹ Loc. cit., pp. 460-461.

²² *Ibidem*, pág. 481.

²³ Así, por ejemplo, subraya en S. Fco. de Sales la frase: «el consentimiento a la gracia depende mucho más de la gracia que de la voluntad» (pág. 410).

²⁴ *Obras completas de San Francisco de Sales*, ed. Vivès, t. 9 (1879), carta 169, págs. 507-510 (original latino y traducción francesa).

²⁵ Todo este capítulo es diametralmente opuesto al sistema bañeziano, y va enderezado a probar que «el libre albedrío nuestro no es necesitado ni forzado por la gracia, antes queda libre y franca la humana voluntad y exenta de toda suerte de violencia y necesidad, no obstante la fuerza todopoderosa de

Apenas puede creerse, aun viéndolo con los propios ojos estampado claramente y en parte subrayado, que un teólogo serio y docto insinúe contra un sistema las enormidades y absurdos que verá el lector y juzgará por sí mismo. Copiemos una parte de la página 304:

«Gran ilusión sería pensar que *lo mejor que hay en nosotros y en el orden de la salvación*, el buen uso de nuestra libertad y de la gracia, nuestra libre determinación, es obra *exclusivamente nuestra sin venir de Dios*. ¿Cómo podría haber dicho San Pablo, *Gratia Dei sum id quod sum*, por la gracia de Dios y no por mis débiles fuerzas soy yo lo que soy? ¿Cómo podría el alma cristiana decir sinceramente que *por sí misma no es nada?*».

Imposible sería probar que molinista alguno haya incurrido en las aberraciones fundamentales que aquí se suponen. Todavía en la nota se pone una parodia de oración, forjada por el Padre Prado, para ridiculizar lo que él llama «la plegaria de un molinista». Si constantemente se habla de *cooperación* a la gracia y no simplemente del libre albedrío, es evidente que se supone la gracia como elemento *principal* en las obras meritorias. Ni puede decirse que esto sea algo posterior, que no pertenezca al sistema. Desde luego se ve que lo contrario

la mano misericordiosa de Dios, que toca, cerca y enlaza las almas con tantas y tan varias inspiraciones e impulsos. La gracia es por sí tan graciosa y se apodera de nuestros corazones tan graciosamente, para traerlos a sí, que no disminuye la libertad de nuestro albedrío, sino toca con fuerza grande, aunque suave y delicada, los fueros de nuestro espíritu, de manera que el libre albedrío no recibe violencia alguna... en medio de ser tan fuerte, nos deja libertad de consentir o no a sus movimientos, como nos agrada... bien que el consentir a la gracia depende mucho más de la gracia que de la voluntad, y el resistirla depende sólo de la voluntad.

Dice así el Santo Obispo de Ginebra:

«En suma, cualquiera que dijere que nuestro albedrío no coopera consintiendo a la gracia con que Dios le previene; o que no puede resistir a la gracia y excusar el consentimiento, contradirá a toda la Escritura, a todos los Padres antiguos y a la experiencia misma, e incurrirá la excomunión del Sagrado Concilio de Trento. Es verdad que cuando se dice que podemos resistir a la inspiración del cielo y al impulso divino, no se ha de entender que podemos impedir que Dios nos inspire o arroje en nuestro corazones sus llamamientos; porque, como se ha dicho antes, esto se hace en nosotros sin nosotros: son favores del cielo que recibimos antes de pensar en ellos. Despiértanos Dios cuando dormimos, y nos hallamos despiertos, antes que lo imaginemos; lo que está en nosotros es levantarnos, o no; porque aunque nos despertó sin nosotros, no nos quiere levantar sin nosotros, y será resistir a su llamamiento no querernos levantar, o volvernos a dormir, porque el llamarnos y despertarnos es para que nos levantemos.

«No está en nuestra mano hacer que la inspiración no nos toque y consiguiénte-mente que no nos impela, mas sí a la medida que nos toca la repelemos, sin dejarnos llevar de su movimiento, entonces resistimos».

Y añade esta bellísima comparación:

«Así el viento, cuando ha levantado del suelo y puesto en el aire a las Aves que llamamos ápodas, no las sustentará en él mucho tiempo, si ellas no tienden las alas y se ayudan suspendiéndose y volando en el aire donde fueron lanzadas; pero si, al contrario, cebadas —como puede suceder— de alguna verdura que ven en lo bajo, o entorpecidas con haberse asentado en la tierra, en lugar de valerse del favor del viento tuviesen plegadas las alas y se dejasen caer en el suelo; diríase que *verdaderamente* y con efecto recibieron en sí la moción del viento; pero en vano, pues no prevalecieron y la malograron.

«Teófito, las inspiraciones nos previenen, y antes que nosotros lo pensemos se hacen sentir, mas después de sentidas, lo que nos toca es, o consentir para ayudarlas, y emplear la moción, o disentir y repelerlas: dánse a sentir a nosotros, sin nosotros, pero el consentir, nuestro ha de ser».

Nadie niega que el mismo consentimiento a la gracia depende mucho más de la gracia que de la voluntad.

no solamente sería falso, sino también herético. Es necesario no haber leído al mismo Molina para imputarle semejante error fundamental. Véase lo que dice, entre otros pasajes, en la *Concordia* ²⁶:

«Es de notar que siendo un don del Eterno Padre por medio de la ilustración interna, vocación y cooperación con el libre albedrío la llegada de un adulto a Cristo por medio de la fe viva, evidentemente quien quiera que se llega a Cristo, se allega a El como dado al mismo Cristo misericordiosamente por el Padre, y por consiguiente vale esta consecuencia: se allega uno a Cristo, luego se allega a El como dado misericordiosamente a Cristo por los auxilios de la gracia. Pero así como el allegamiento de un adulto a Cristo por la fe viva (como se ha demostrado ser dogma de fe) pende al mismo tiempo *principalmente*, en verdad, de los auxilios de la gracia con los cuales, mientras cree, es traído a Cristo por el Padre misericordioso y suavemente, pero libremente, y *menos principalmente* por el influjo libre del mismo adulto en el acto mismo de creer, —acto que sin que lo impidan en nada los auxilios de la gracia, puede él reprimir, y por tanto hacer que no exista el acto de creer y el allegamiento a Cristo por medio de la fe—; así también, el que un adulto tenga en sí la razón de haber sido dado a Cristo por el Padre, está fundado ciertamente en los auxilios de la gracia... y en la voluntad de concedérselos misericordiosamente, etc... ²⁷.

Lo mismo dice, en sustancia, en la pág. 58, exponiendo el pasaje de San Juan: *Omnis qui audivit a Patre et didicit, venit ad me*. Después de explicar cómo el oír y aprender lo que dice el Padre supone la ilustración e inspiración interior procedente del mismo Padre, pero de manera que lleva también consigo el acto del mismo adulto, con el que consiente libremente a la ilustración e inspiración divina, añade: «Podemos confirmar esta exposición, porque el ilustrar Dios e inspirar es lo mismo que "sonar la voz del Esposo en los oídos de la Esposa": lo cual la misma Esposa pedía al Esposo con aquellas palabras: "suenen tu voz en mis oídos; porque tu voz es dulce"; pero la esposa misma es la que oye, consiente y obedece, según aquellas palabras: oiré (yo mismo) lo que hable en mí el Señor Dios. Samuel (1 Reg. 2) dice: habla, Señor, porque tu siervo oye. Y este oír de la esposa es correr en pos del Esposo, siguiendo el aroma de sus perfumes que El esparce con sus ilustraciones, inspiraciones y otros auxilios, y despiden su fragancia en el interior de la Esposa, esto es, en el entendimiento y en la voluntad, que son el libre albedrío, con el que tiende y corre hacia el Esposo, atraída por El suavemente de aquella manera.».

²⁶ Q. 14, a. 13, disp. 12; pp. 56-57, de la edic. de Lisboa 1588.

²⁷ «Est autem animadvertendum, quod cum accessus adulti ad Christum per fidem vivam sit Patris aeterni donum per internam illustrationem, vocationem et cooperationem cum illius arbitrio, sane quicumque ad Christum accedit, datus Cristo misericorditer a Patre accedit, ac proinde valet haec consequentia; accedit quis ad Christum, ergo datus a Patre misericorditer per auxilia gratiae accedit. Sicut autem accessus adulti ad Christum per fidem vivam (ut esse fidei dogma est ostensum) simul pendet, *praecipue quidem*, ab auxiliis gratiae quibus, dum credit, misericorditer ac suaviter, sed libere a Patre trahitur ad Christum et *minus praecipue* a libero ipsius adulti in eumdem credenti actum influxu, quem, nihil impediens auxiliis gratiae, quae, praeviendo illum pro sua libertate eis accessurum per fidem ad Christum, misericorditer ipsi dare statuit, in aeternaque voluntate est misericorditer illi conferendi:...

Y más expresivamente aún en el borde inferior de la misma página 59, cuando dice, señalándolo con un asterisco: «Añadiré, por fin, en esta disputa, que es nuestra sentencia (como fácilmente se entenderá de lo que hasta ahora hemos dicho, y quedará más claro aún por lo que diremos en lo que sigue en esta obra), que no hay absolutamente no sólo ningún acto, pero ni aun razón formal de acto de nuestro libre albedrío entre todo lo que es necesario para creer, esperar, amar o arrepentirse como es necesario para la salvación y, finalmente, entre todas las cosas que son necesarias como disposiciones proporcionadas (*conmensuratae*) próximas o remotas, que sólo se actúen por el libre albedrío, o puedan actuarse, sino que para todo acto de esta clase, y para toda razón formal de él concurre *principalmente* Dios e influye y coopera por los auxilios de la gracia; y que de este influjo reciben tanto aquellos actos como las razones formales de ellos el ser sobrenaturales y el que en su orden y grado dispongan próxima o remotamente de un modo proporcionado a la justificación. Y de aquí es que, según la doctrina de San Pablo, no tiene el que es justificado ningún acto ni ninguna razón formal que le discierna de aquel que no es justificado, que no haya recibido sobrenaturalmente de Dios y, por tanto, de la que pueda gloriarse como si no la hubiera recibido. Pero juntamente con esto queda firme —cosa que no puede negarse, salva la fe católica— lo siguiente: es a saber, que para todos estos actos es necesaria nuestra cooperación...» (p. 59-60). Otros muchos pasajes pudieran acumularse, pero esto baste para los que quieran lealmente confrontar la imputación con la realidad de la doctrina impugnada. A esta misma manera de ver, desviada de la realidad, corresponde la objeción que se nos hace con el testimonio de San Francisco de Sales antes alegado. Como si San Francisco de Sales dijera por su cuenta que en las obras de gracia el principal elemento es la misma gracia de Dios, y esto fuera contrario al sistema de Molina, que afirma lo mismo en todos los tonos.

Los textos hablan por sí mismos. La objeción queda desvanecida por atribuirse al adversario todo lo opuesto de lo que expresamente dice. Pasemos al punto de la libertad.

Categorícamente escribe el P. Beraza:

«Preguntamos: ¿Cómo una potencia que por su naturaleza no puede reducirse al acto, una potencia que simple y absolutamente *no puede* disentir, de manera que el disentimiento repugna metafísicamente, cómo, decimos, la tal potencia puede ser próximamente libre para disentir? — Muchos tomistas rehuyen la dificultad, otros —quizás los más—, responden que esto es ininteligible, y que aquí hay un misterio, que es preciso adorar»²⁸.

Pero tal misterio, ciertamente, no pertenece a la revelación. Se trata de explicar de algún modo, y se responde que es un misterio.

Los molinistas concretan sus acusaciones en varios capítulos gravísimos que, por vía de raciocinio, se oponen al sistema bañeziano²⁹:

- 1.º El sistema bañeziano destruye la libertad.
- 2.º Destruye la esperanza cristiana.

²⁸ *Ob. cit.*, n. 532.

²⁹ Pueden verse razonados en BERAZA, *ob. cit.*, p. 513, nn. 555-564.

«...Dios, independientemente y con antelación a toda voluntad del hombre, estableció decretos de salvar a algunos, no a todos; de predeterminar a algunos, no a todos; de dar a algunos, no a todos, aquellos auxilios de la gracia, a saber las premociones físicas sin las cuales es imposible sencilla y absolutamente obtener la salud eterna. Y como el hombre no sabe si Dios ha querido o no negarle los tales auxilios, el acto de esperanza *ni aun por parte de Dios* puede ser ciertísimo y firmísimo, y siempre debe incluir esta condición: *espero, si Dios ha decretado darme los auxilios físicos predeterminantes*. El cual acto, como *condicionado de parte de Dios*, no es el de esperanza teológica, que todos, a lo menos alguna vez, debemos poner... Ya se supone la desconfianza de la propia voluntad, por fragilidad o por rebeldía.

3.º Niega la voluntad de Dios salutífera, universal.

«Dios no tiene verdadera y seria voluntad de salvar a todos los hombres si no está preparado para conceder a todos, todos los medios necesarios para la consecución de la vida eterna...».

4.º Destruye la existencia de la gracia suficiente.

«...«Faltando el auxilio *eficaz por sí mismo*, es imposible realizar un acto saludable, esto es, enderezado a la salvación. Ahora bien, a lo imposible nadie está obligado».

«Este argumento, dice Gibbon, aprieta de tal manera a los predeterminados, que, según Ledesma, *lib. de auxiliis, a 14.*, el doctísimo M. Juan Vincenius, O. P., confesaba ingenuamente que es insoluble»³⁰.

5.º Refunde el pecado en Dios, haciéndole su causa:

«...«Viendo Báñez y sus discípulos, que de los principios de donde trataban de probar la necesidad de la premoción física para los actos buenos se seguía evidentemente que también se daba la misma para los actos malos, y a fin de no parecer inconsecuentes, se atrevieron a afirmar lo siguiente: que Dios concurre a los actos malos, no sólo conservando la voluntad en su ser, y *cooperando* con ella al acto mientras obra; sino también *promoviendo, predeterminando* físicamente, impeliendo la voluntad por una moción física recibida intrínsecamente en ella, a la entidad real del mismo pecado»³¹.

De donde se siguen varios absurdos.

El primero es que Dios no solamente *permite*, sino también *propiamente y por sí* hace las obras malas, contra la expresa definición del Tridentino en la sesión 6.ª Canon 6.º³². Porque aquello que Dios no sólo permite que se haga, sino que, además, lo *promueve*, lo *estimula* y lo *predetermina*, no solamente lo deja hacer, sino que El obra por sí mismo y propiamente.

El segundo absurdo es que Dios resulta autor del pecado. Porque para que uno sea verdaderamente autor del pecado, es suficiente que impela a él, y premueva ora físicamente, ora moralmente, aunque no pretenda la malicia del pecado. Así el hombre, al pecar, muchísimas veces no quisiera la malicia del pecado, sino más bien, si pudiera, la querría separada del pecado; e intenta con-

³⁰ D. 34, dub. ult., n. 7.

³¹ Cf., BILLUART, De Deo, d. 8, a. 5.

³² D. B. 816 (698).

seguir el deleite o el lucro o algún otro fin. Si, pues, Dios premueve físicamente, impele, predetermina la voluntad a un acto que es pecado; ¿cómo puede no ser autor del pecado?

El tercer absurdo que de esta sentencia se sigue es que el hombre es tentado a pecar con más eficacia por Dios que por el mismo demonio. Porque el demonio mueve la voluntad del hombre a las malas obras sólo extrínsecamente, a saber, aconsejando, atrayendo, invitando, pero no causando nada intrínsecamente, inmediatamente en la misma voluntad; de suerte que en la voluntad del hombre está el disentir, no sólo en el *sentido diviso*, sino también en el sentido compuesto de la tentación diabólica. Pero Dios, en esta sentencia, nos incita a estas mismas obras, a las que somos incitados por el demonio, premoviéndonos físicamente con una moción tal, que es imposible en absoluto unir con ella la carencia del pecado. Por tanto, cuanto es más fuerte la premoción física de Dios que la de su acción externa, tanto más eficaz que la tentación diabólica es la moción con la que Dios nos premueve a obrar las cosas malas».

Ni vale que se estampen frases de unas cartas al autor, como la siguiente (pág. 407): «Los argumentos de los tomistas son irrefutables, y hay que convenir en que representan la doctrina auténtica de Santo Tomás»³³.

A esta afirmación tan rotunda responden los melinistas no menos categóricamente, y el P. Beraza³⁴, con su habitual serenidad y calma, contrapone estas conclusiones, que va probando una por una, oponiendo a los principios bañezianos otros totalmente opuestos de Santo Tomás:

1.^a Según los Tomistas, Dios determina la voluntad aun para obrar libremente... — según Santo Tomás, Dios no determina la voluntad, sino que la voluntad se determina a sí misma cuando obra libremente.

«La potencia de la voluntad, dice el santo Doctor, en cuanto es en sí, es indiferente para muchos términos. Pero que proceda determinada a un acto o a otro, no *depende de otro determinante, sino de la misma voluntad*. Mas en las cosas naturales el acto dimana del agente, pero de tal modo que la determinación a este acto no procede del agente, sino de aquel que dió al agente tal naturaleza, por la cual está determinado a aquel acto. Y por eso, con suma propiedad, el acto de la voluntad se dice proceder de la voluntad»³⁵.

Donde, como se ve, la determinación de la voluntad para los actos necesarios se atribuye a Dios, que da tal naturaleza; pero para los actos libres, no a Dios, sino a la misma voluntad...

«En el libre albedrío procede (Dios) de manera que le suministra la potestad de obrar (*virtutem agendi*), y obrando El, obra el libre albedrío; *pero, sin embargo, la determinación de la acción y del fin está constituida en la potestad del libre albedrío, por donde le queda a éste el dominio de su acto*»³⁶.

³³ No deja de ser exorbitante y ridícula la frase de una de ellas, que a continuación copiamos: «Se persistirá nada menos que en oponerle las tesis de Molina, en presentarnos la singular imagen de Dios que *tiene necesidad de los anteojos de la ciencia media para descubrir los futuros contingentes, y de mucha diplomacia para ajustar a ella su gobierno*». Subrayamos nosotros. Juzgue el lector.

³⁴ *De Gratia*, n. 549.

³⁵ In 2, dist 39 q. 1, a 1 in corp. et ad 2.

³⁶ In 2, dist. 25, q. 1, a. 1 ad 3...

2.^a Según los Tomistas, la voluntad es determinada por Dios, no solamente cuando se dirige al fin (último), sino también cuando se dirige a las cosas que pertenecen al fin; — según Santo Tomás, la voluntad es determinada por Dios, cuando se dirige al fin último; pero no es determinada por Dios sino por sí misma, cuando se dirige a las cosas que se ordenan al fin último.

«La potencia racional se encuentra con potestad para las cosas opuestas en aquellas cosas que están bajo su dominio, y éstas son aquellas que son determinadas por ella, pero no pueden tender a lo opuesto de aquello que le es determinado por otro (*quae per ipsam determinantur*, non autem potest in opposita illorum quae sunt ei ab alio determinata). Y por eso la voluntad no puede determinarse a lo opuesto de aquello que se determina por la divina impresión, es a saber, a lo opuesto del fin último, pero puede resolverse a lo opuesto de aquellas cosas a que ella se determina por sí misma, como son aquellas que se ordenan al fin último, la elección de las cuales pertenece a ella»³⁷.

Prescindamos de otros varios pasajes del santo Doctor, donde distingue la aspiración a la bienaventuranza, que es necesaria, y la determinación de la voluntad respecto de los medios conducentes a ella, que es absolutamente de la misma voluntad: «se mueve a sí misma para querer lo que pertenece al fin» (*mouet seipsam ad volendum ea quae sunt ad finem*)³⁸.

3.^a Según los Tomistas, la voluntad es predeterminada por Dios, quedando a salvo la libertad; según Santo Tomás, la voluntad no sería libre, si no se determinara a sí misma. (Es decir, que hay contradicción en ser la voluntad predeterminada por otro, y al mismo tiempo conservar la libertad).

«No sería el hombre dueño del libre albedrío, si no perteneciera a él la determinación de su obra» (*Non esset homo liberi arbitrii, nisi ad eum determinatio sui operis pertineret*)³⁹. «Tan sólo en las criaturas dotadas de entendimiento se halla el libre albedrío, no en aquellas cuyas acciones no se determinan por los mismos agentes»⁴⁰. Donde se ve claramente cómo la distinción entre las criaturas inteligentes y las otras, se pone precisamente en la determinación de la voluntad, que procede de los mismos agentes. «No hay libre albedrío en las criaturas cuyas acciones no son determinadas por los mismos agentes»: *non autem in illis quorum actiones non determinantur ab ipsis agentibus*. Lo mismo, en otros términos, dice claramente San Agustín.

4.^a Según los tomistas, Dios mueve la Voluntad de tal manera, que la voluntad no puede resistir a esta moción; — según Santo Tomás, Dios mueve la voluntad de manera que la voluntad puede resistir a ella:

«Dios mueve todas las cosas según la manera de ser de ellas, y esta divina moción es participada en algunas con necesidad, pero en la naturaleza racional con libertad, por la razón de que la potencia racional tiene posibilidad para las cosas opuestas, Y por eso de tal manera mueve Dios la mente humana al bien, que puede ella resistir a esta moción. (*Et ideo sic Deus movet mentem humanam ad bonum, quod tamen potest huic motioni resistere*)»⁴¹.

³⁷ In 4, dist. 49, q. 1, a. 3, solut. 2 ad 1).

³⁸ 1-2, q. 9, a. 3. Cf. *De verit.*, q. 22, a. 5, 9).

³⁹ In 2, dist. 28, q. 1, a. 1.

⁴⁰ *Ibid.*, dist. 25, q. 1, a. 1.

⁴¹ *Quod lib.*, 1a., 7 ad 2. Cf. In 2, dist. 28, q. 1, a. 2 ad 4; *De verit.*, q. 22, a. 8.

(Decir que Dios determina y predetermina la voluntad, y sin embargo la voluntad, sin poder hacer lo contrario, obra libremente, es un curioso paralogismo, en manifiesta contradicción con los textos auténticos del Doctor Angélico).

«El modo natural de la naturaleza intelectual es que vaya libremente a lo que ella quiere. Y por eso la inclinación de la gracia no impone necesidad (inclinación dice, no fuerza obligatoria), sino que el que tiene la gracia puede no usar de ella, y pecar»⁴².

Donde el santo Doctor habla también de la gracia eficaz; luego quien tiene gracia eficaz puede no usar de ella.

5.^a Según los Tomistas, Dios conoce las acciones libres de la creatura en sus causas, esto es, en los decretos predeterminantes y en la misma predeterminación física; según Santo Tomás, esto es sencillamente imposible.

«Las cosas contingentes respecto de términos libres no pueden conocerse en modo alguno en sus causas». Y esto porque las causas de ellas son indiferentes para entrambos términos.

«Nada más frecuente entre los tomistas, que estas afirmaciones: Dios predetermina la voluntad; Dios premueve nuestra voluntad con *promoción* física...».

«No se halla ninguna de estas frases en obra alguna de Santo Tomás».

«Bien dice MEYER⁴³ que por no poder los tomistas sostener en sus hombros esta teoría, se la cargan al nombre y autoridad del Doctor Angélico, el cual con manos y pies se resiste a aceptarla...».

También es curioso que el Padre Garrigou-Lagrange se admire de que el Padre Fernando PRAT, S. I., en su *Teología de San Pablo*, explique conforme al sistema molinista los famosos capítulos 8 y 9 de la Epístola a los Romanos. Más bien podríamos admirarnos de que el Padre G.-Lagrange se admire. Allí, en efecto, el Padre Prat expone los dos grandes sistemas y hace ver cómo la gran corriente de los Padres griegos explica aquellos pasajes, y por tanto no es él quien impone la exégesis, sino que sencillamente dice lo que los Padres dicen, que es lo que, según la doctrina molinista, se halla también en la tradición, y en el sentido obvio de los Concilios, contra lo que afirma el sistema bañeziano.

¿No habrá más razón de admirarse de que BILLUART proponga esta doctrina «como dogma teológico enlazado con los principios de la fe y próximamente definible», mientras que la escuela opuesta sostiene que la doctrina contradictoria es mucho más conforme a la S. Escritura, a los Concilios y a los Padres, especialmente a San Agustín y a Sto. Tomás? Respecto de los PP. Griegos no hay lugar a duda.

Testimonio de valor por su carácter independiente, ajeno a las controversias de escuela, es el del Padre Bernardino PIGNY († 1709), Capuchino, a quien dieron celebridad principalmente sus comentarios de las Epístolas de San Pablo con el conocido título «Triplex expositio». En varios pasajes toca este punto. Véase lo que dice a propósito del capítulo IX de la epístola a los Romanos, en su corolario doctrinal:

⁴² QdI., q. 62, a. 3 ad 2.

⁴³ MEYER, *Hist. controversiarum...*, l. 5, cap. 6.

«Deduzco, en primer lugar, que es ajeno a la mente del Apóstol el entender algunos textos de este capítulo, de la predestinación gratuita a la gloria y de la reprobación de ella, de la cual no trata el Apóstol...». «Deduzco en segundo lugar, que la opinión de la predestinación gratuita a la gloria no es tan cierta como algún tiempo pensé, (véase cap. VIII...), toda vez que no parece fundada en ningún texto formal expreso de la Escritura; sino, a lo más, en algunos oscuros y entendidos fuera de la mente del Apóstol. Porque razono así: si hay opinión que necesite ser fundada en testimonios claros y expresos de la Escritura, lo es sobre todo ésta de la predestinación de Dios a la gloria *antes de la previsión de todos los méritos*. Y, sin embargo, dista tanto esta opinión de estar fundada en claros y expresos testimonios, que o no lo está en ninguno, o, cuando más, parece fundada solamente en testimonios oscuros... Y, sin embargo, en estos testimonios oscuros se funda principalmente la doctrina de la gratuita predestinación y reprobación sin previsión de los méritos o deméritos.

«En cambio, la opinión contraria se funda no sólo en testimonios mucho más claros, sino también más expresos, v. gr. *Dios quiere que todos los hombres sean salvos*, y en otros...

...Pero porque no hay lugar alguno de la Escritura de donde se deduzca con evidencia aquella reprobación negativa antes de toda culpa, y la predestinación positiva antes de todo mérito (porque el verso 21 de este capítulo, del cual suele principalmente deducirse, puede tener otro sentido, como se echa de ver de la explicación que hemos dado, y en realidad es explicado de muy diferente manera por los Santos Padres, ya griegos, ya latinos, no solamente los anteriores a San Agustín, sino también los más de los posteriores —como se puede ver en el Padre Petavio, (*Theol. dogm.*, I, 10, de praedestin., cap. 10)—, de ahí es que ninguna autoridad divina nos obliga a tener esta opinión de la predestinación gratuita; antes, al contrario, nos pueden apartar fuertemente de ella muchos otros pasajes de la Escritura más claros, favorables a la sentencia contraria.

«Juzgo, en tercer lugar, que la opinión contraria a ésta de la predestinación gratuita, está fundada en muchos lugares de la Escritura, que afirman clara y expresamente que Dios quiere la salvación de todos los hombres, que no quiere que nadie perezca, etc.: los cuales pasajes parecen concordar mucho mejor con esta sentencia que con la otra...».

A continuación remite a la primera epístola a Timoteo, donde explica más ampliamente la voluntad salvífica de Dios y reprueba las restricciones de aquella proposición general, como totalmente opuestas a la mente del Apóstol, y alega en confirmación otras sentencias análogas de la misma Escritura.

De San Agustín dice que con igual título le reclaman para sí los unos y los otros.

Los bañezianos citan solamente a San Agustín y lo quieren anteponer a todos los otros Padres. Ya hemos visto que en San Agustín no hay la claridad necesaria para poderlo presentar como patrono decisivo de ninguna de las dos partes. Por lo demás, otros Padres latinos y todos los griegos manifiestan clarísimamente que para ellos es indubitable la doctrina que sostiene la predestinación a la gloria como premio y corona de los justos, merecida por su libre cooperación a la gracia, que Dios previó desde toda la eternidad.

Por lo que hace a la reprobación *negativa*, explicada de tan diversas maneras por los bañezianos, es a saber, que Dios, mientras predestinó a los *elegidos* para la gloria, dejó aparte a *los otros*, de suerte que, de hecho, no pueden en

modo alguno salvarse, hay desde luego la dificultad insuperable que en vano se trata de eludir. O estoy predestinado o no. Si lo estoy, en cualquier caso me salvaré, hiciere lo que hiciere. Si no, en cualquier caso me condenaré, hiciere lo que hiciere. Esta conclusión, que va forzosamente a remolque de la reprobación negativa, se elude sencillamente, pero se deja intacta, con responder en muchas páginas ¡qué es tan admirable la justicia como la misericordia! ¿Quién lo duda? Pero no se trata de eso. ¿Iremos a predicar que se admita con resignación la *reprobación negativa*?

Es muy significativo lo que el mismo Padre G. ALBERTINI, O. P., dice de los bañezianos: «Cuando se llega a las objeciones, pía y sabiamente (*pie et sapienter*) se apartan de su sistema»⁴⁴.

A la admiración del Rvdo. Padre respecto de la explicación del capítulo VIII y IX de la epístola a los Romanos, opondremos otra admiración. Dice, por ejemplo, el Padre HURTER en su conocida *Teología*⁴⁵:

«Nos admiramos de cómo Teólogos tan adictos a la doctrina de San Agustín defienden la reprobación negativa, que reprueba con tanta fuerza San Próspero, fidelísimo discípulo de tan insigne Doctor».

«El que tales pecadores, —dice en la respuesta al c. 3 gall.—, caídos en estos males hayan muerto sin la enmienda de la penitencia, no es porque hayan tenido necesidad de perecer, por no haber sido predestinados: sino que la razón de no haber sido predestinados es porque se había previsto que habían de ser tales por su prevaricación voluntaria;».

Y en el capítulo XII:

«No sustrajo (Dios) a nadie las fuerzas de obedecer, por no haberle predestinado: sino que la razón de no predestinarle era el haber previsto que él había de apartarse de la obediencia»; y esto lo inculca muchísimas veces en aquellos capítulos⁴⁶.

Por último:

A toda la metralla que gasta el Padre Garrigou-Lagrange para impugnar la *ciencia media*, basta oponer el parapeto de ilustres representantes de su hermoso hábito blanco: por ejemplo, el P. G. ALBERTINI. Nos reduciremos a copiar una nota del artículo arriba citado, escrito por el P. SAGÜÉS, S. I.

«Las diversas defensas del molinismo que hace G. ALBERTINI, O. P., —dice— son tanto más de apreciar, cuanto que dicho autor fué educado en sentido ardientemente antimolinista, escribió contra el molinismo, y después cambió de opinión sobre él, al leer un ejemplar de la edición de la *Concordia* de Molina que cayó en sus manos»⁴⁷. Damos la versión literal en castellano:

«3. En primer lugar, no es nueva, como afirman los imperitos, sino antigua, aquella sentencia de Molina y extendida entre los Padres antiguos, cuyos testimonios hemos presentado en la *Acroasi* anterior, n. 8. Con casi idénticas palabras, sin ningún escándalo de las escuelas ni de los fieles, la enseñó San Buenaventura (in 1 Sent., dist. 4, a. 2, q. 2) con estas palabras: "*Tal es el aspecto de la divina presciencia: porque desde*

⁴⁴ FRANZELIN, *De Deo Uno*, 437, nota.

⁴⁵ T. II, n. 109, apartado IV.

⁴⁶ Cf. resp. ad c. 2, 7, 14; sententia super 2, 7; resp. ad obj. vinc. 12.

⁴⁷ Cf. SCHNEEMANN, S. I., *Controv. de Div. Grat.*, 10, pp. 218 sig.

la eternidad conoció qué era lo que podíamos pensar o querer, juntamente con esto vió a qué parte se inclinaba nuestra voluntad y operación; y porque (la presciencia divina) abarca todo el poder y querer y el obrar, por eso no puede engañarse. Porque la predestinación lleva consigo la presciencia, de ahí es que concuerde con el libre albedrío y no pueda discordar". Compárense estas palabras con la sentencia de Molina y dígaseme en qué se diferencian».

«4. En segundo lugar, la ciencia media no es admitida solamente por los molinistas. Todos aquellos Teólogos que niegan que Dios lo previó todo en un decreto predefiniente, explican su conocimiento previo por la ciencia media... ¿Qué absurdo hay, pregunta, en que los mismos actos sobrenaturales, en este estado de corrupción, se sometan a la ciencia media, con San Buenaventura, ... con San Francisco de Sales (*Del amor de Dios*, 1. 3, c. 2) y con los primeros discípulos de Molina? El absurdo estaría en decir que tales actos eran conocidos de antemano por Dios bajo el auxilio de una gracia versátil. Pero si para ejecutarlos se establece la necesidad de una gracia eficaz, no hay ningún inconveniente en decir, en cuanto exigen el libre consentimiento de la voluntad bajo el influjo de esta misma gracia, que fueron conocidos de antemano por Dios en su altísima comprensión de nuestra voluntad". Más expresivo, si cabe, es el testimonio siguiente (*Acroas. de gratia*; XV, n. 14): Y sumamente me admiro —*vehementer admiror*— que pueda nadie impugnar, casi como blasfema, la ciencia media de los molinistas, la cual nadie puede negar, sin hacer a Dios, con los predestinacionos, autor del mal. Porque, si quitan la ciencia media ¿cómo colocan los pecados en los decretos permisivos de Dios?»⁴⁸.

Y esto baste. Sólo hemos hecho hablar a otros, con el intento de evidenciar que la cuestión no puede proponerse como si de un lado hubiese claridad meridianiana y sistema perfecto (bañezianismo), y de otro sólo sombras e incoherencias (molinismo).

⁴⁸ En *Estudios Eclesiásticos*, (Madrid, 1948), pp. 700-701. Cf. nota 13.

RESEÑAS BIBLIOGRAFICAS

ENRIQUE RUIZ GUIÑAZÚ, *El Deán de Buenos Aires, Diego Estanislao de Zavaleta. Orador sagrado de Mayo. Constituyente. Opositor a la tiranía. 1763-1842.* (23 x 16,5; 259 págs.). Ediciones Peuser. Buenos Aires, 1952.

A diez años de distancia de la conmemoración centenaria de su muerte, el Deán de Buenos Aires, don Diego Estanislao Zavaleta, ha encontrado, por fin, su biógrafo en el doctor Enrique Ruiz Guiñazú, quien, al brindarnos este libro, no pretende —dice— sino contribuir a «la honra del país», fiel a la recomendación de Juan María Gutiérrez, quien juzgaba incompleta dicha honra sin esta biografía.

Después de una breve Introducción, doce capítulos, ilustrados con igual número de fotocopias y seguidos de catorce Apéndices documentales, forman el contenido material de la obra, base del monumento erigido por el autor al olvidado Deán de Buenos Aires.

Una es, con todo, la columna vertebral del flamante monumento y ella determina y conforma —a juicio del autor— la personalidad de Zavaleta: su oposición a Rosas en el plebiscito de 1835. «¿Será menester algo más —se pregunta el distinguido autor— para acercarle al estrado de la justicia póstuma?» (p. 12). Casi podríamos afirmar que ahí —antes que en la personalidad del Deán— hay que buscar la génesis de este libro y hasta el secreto designio en la fecha de su publicación.

Claro que la figura relevante del buen tucumano ofrece muchas otras facetas y perfiles, que el autor entra a examinar y describir a base de la documentación que ha logrado allegar en prolijas búsquedas archiviales, que no siempre le han deparado la suerte del apetecido hallazgo. De ahí que no pocas veces resulte insuficiente el aporte documental y se vea el autor en la dura alternativa de dejar a la vista las lagunas o rellenarlas con productos y subproductos del reino de las hipótesis —transformadas por él en tesis— o de las opiniones personales, método este último que atrae de ordinario las preferencias del autor, las que no siempre, obligado es decirlo, coinciden con las del lector.

En los tres primeros capítulos se contiene el primer ciclo de la vida intelectual de Zavaleta, desde sus primeros estudios hasta su discreto desempeño en las cátedras del Real Colegio de San Carlos, primero, y en las de la flamante Universidad, después. No dudamos que se destaca con ciertos valores propios entre el conjunto de sus contemporáneos. Lo cual, a decir verdad, no era extremada-

mente difícil ni en el campo de la teología, ni en el de la filosofía, ni en el del derecho, ni en el de las ciencias naturales y ni siquiera en el de la política. Mas, a pesar de ello y del decidido empeño del autor por construir su héroe, no lo lograremos admirar en Zavaleta ni a un «sabio», ni a un «teólogo», ni a un «filósofo», ni a un «insigne cancionista», ni a un «pensador de entendimiento sagaz e inventivo», pues nada inventó, ni mucho menos a una lumbrera de la escolástica. No encontraremos una sola personalidad de esa época final del período hispano e inicial de «una nueva y gloriosa nación» a la que puedan aplicarse con holgura aquellos epítetos, ni juntos ni por separado. Aplicados, pues, a Zavaleta y a cualquiera de sus contemporáneos, tienen un valor muy relativo y muy modesto. «Pensadores», en el sentido científico del vocablo, hombres de ideas originales o, al menos, expositores originales de las ideas, brillan por su ausencia. Los que descuellan, han sido «aventajados» como alumnos, y en la cátedra muy poco más que gastados papeles carbónicos de las ideas de ultramar, que ellos transmiten, sin mucha crítica, a sus alumnos en síntesis muy modestas y hasta rudimentarias. Y no descuellan entre ingentes multitudes de sabios e intelectuales, sino entre los pocos de quienes se podía echar mano para esos menesteres.

Tomemos de su ciencia filosófica un ejemplo al azar «El alma racional —dice el autor, transcribiendo a Furlong— es, para el profundo tucumano, una sustancia intelectual, finita, destinada sólo a informar el cuerpo humano» (p. 30). Cualquiera ve que no se necesita ser muy profundo ni muy tucumano para dar esa definición de alma, tan elemental y tan incompleta. Ni tampoco para esta otra: «Empero el alma-espíritu es inmortal, libre con libertad de indiferencia» (ibid.), aparte de que no es fácil de entender esa diferencia entre «alma-racional» y «alma-espíritu», ésta inmortal y libre, y ¿aquella no?

«Para Zavaleta —continúa el distinguido autor— el concurso de Dios es inmediato, previo, no simultáneo respecto a la acción de las causas segundas, con lo que se aparta de la escuela suarista, si bien manteniéndose en la ortodoxia escolástica». ¡Difícil cosa es, sin embargo, negar el concurso simultáneo de Dios y al mismo tiempo mantenerse en la ortodoxia escolástica y aun en la católica...! Tal vez el Deán lo dijo de otra manera; de lo contrario sería un pensador excesivamente original..., además de heterodoxo.

Bastan estos ejemplos para situar en su casilla correspondiente la «sabiduría» filosófico-teológica del Deán, cuyas deficientes y endebles bases asoman con delatadora claridad en las mismas piezas documentales que el autor publica en Apéndices. Por ello somos partidarios de una prudente parsimonia en la colación de epítetos honoríficos a los personajes de aquella época, a fin de no fabricar más próceres con pedestales de adjetivos, como muchos de los que figuran en las listas de la historia oficial y dirigida. El Deán Zavaleta sería necesariamente otro de ellos.

Sirva de norma lo que venimos apuntando para apreciar otras actuaciones del Deán como eclesiástico y como político, a las que el autor consagra laudatorias páginas de su obra y en cuyo análisis, por falta de espacio, no podemos detenernos. Tales, por ejemplo, su ascensión hasta los altos grados del gobierno eclesiástico, sus dotes de tribuno político y orador sagrado, su figuración parlamentaria y otras actividades marginales. La atenta lectura de esas páginas nos deja la

impresión de que nada de todo ello puede constituir un sólido pedestal capaz de resistir el peso de un prócer auténtico.

Por la importancia histórica que revisten, vamos más bien a detenérnos con la posible brevedad en dos aspectos de la actuación de Zavaleta, que nos dan la tónica del libro que nos ocupa y definen la personalidad del biografiado: nos referimos a su actuación en la reforma rivadaviana y en la época de Rosas.

Como para desbrozar el camino que lo lleva a la apoteosis de su héroe, quiere ante todo el distinguido autor eliminar a molestos enemigos de su tesis. Descarga sus primeros golpes sobre el Pbro. Dr. Américo A. Tonda, talentoso y genuino historiador, a quien acusa de confundir a don Diego Estanislao con su homónimo don Mariano Zavaleta. Cita como «espécimen de estos gazapos» (sic!) su libro «Castro Barros», pp. 9, 128, 214, nota N.º 134. La consulta de estas páginas, sin embargo, nos da la plena certeza de que no existe tal confusión. Dice, efectivamente, Tonda en la pág. 9 que varios clérigos de Buenos Aires, entre ellos «los Zavaleta y otros... forman la réplica argentina de los clérigos constitucionales de las Cortes de Cádiz». Es la verdad innegable, y los DOS Zavaleta, Mariano y Diego Estanislao —perfectamente discriminado el uno del otro— nos dan la prueba de ello en su actuación o en sus escritos.

En la p. 128 de su libro nos dice Tonda que «ambos Zavaleta» —*jambos!*— estaban dentro de la tendencia y «mentalidad típicamente regalista que concede al Estado una ingerencia excesiva en las cosas de la Iglesia...» Nada más verdadero. Don Mariano como Provisor y don Estanislao como diputado en la Junta de Representantes apoyaron íntegramente y como cuestión de principio indiscutible la reforma eclesiástica de Rivadavia. Diego Estanislao, además, votó por la deposición de Mons. Medrano, opuesto a tan anticanónica reforma. No se necesitan más pruebas. Ni hace al caso, para defender a don Diego Estanislao, la mención de su viaje al interior en 1823 que nos trae nuestro autor (p. 44, nota 5), como para liberarlo de toda responsabilidad en el atentado rivadaviano. No logra liberarlo; pues, a pesar de ese viaje, sabemos que asistió al debate de la ley y contribuyó con su voto a la desdichada reforma. Estaba, pues, en Buenos Aires cuando ésta se consumó, aunque fuera su homónimo don Mariano el encargado de ejecutarla.

Y, finalmente, en la p. 214, nota 134 del libro de Tonda, no podrá demostrarnos nuestro autor que la alusión de ataque al «señor Deán» en el documento allí transcrito se refiera a don Mariano y no a don Diego Estanislao, ya que a éste se daba aquel título y no a don Mariano, como el autor mismo nos lo dice.

No existen, pues, los «gazapos» que el distinguido autor ha creído encontrar en la obra de Tonda, donde se distingue clarísimamente a un Zavaleta del otro.

Carece también de todo valor la refutación que ensaya más adelante contra otro enemigo de su tesis, el P. Fray Jacinto Carrasco, O. P. (pp. 57-59). Afirmó éste en la desaparecida revista «Archivum» de Buenos Aires que el historiador de Diego Estanislao Zavaleta tendría que juzgarlo con rigor y aun condenarlo por su intervención rivadaviana, a causa de su exagerado regalismo, incompatible con su carácter de sacerdote, profesor de teología y Deán de la Catedral.

No atenúa la conducta de Zavaleta el que el P. Carrasco reconozca «aflojados los muelles y resortes de la disciplina religiosa en ambos cielos» y que «lo extraordinario de las circunstancias» determinara su modo de proceder. Lo único que interesa al juicio de la historia es que D. Diego Estanislao estaba de acuerdo con la tesis rivadaviana y por ello fué realmente, aunque lo niegue nuestro autor, uno de los pilares de la reforma, por más que «todo el peso de la ejecución» recayera sobre D. Mariano, el Provisor. El cargo contra D. Diego Estanislao es ilevantable, cualesquiera fueran las circunstancias en que le tocara actuar. Si sus principios eran ortodoxos, debió mantenerlos con firmeza, aun a costa de cualquier riesgo y en cualquier circunstancia.

«Ha quedado probado —dice el autor— (p. 58), que el regalismo de Zavaleta no fué exagerado, pues que aparece muy por debajo del concepto expresado en ese sentido por el Deán Funes». Mas no es necesaria mucha perspicacia para ver que con tan débil argumento lo más que podría demostrarse es que el regalismo de Zavaleta no fué tan exagerado, tal vez, como el de Funes; pero de ningún modo que «no fué exagerado». Esto es tan evidente que no hay para qué insistir en ello. Mas ¿cómo asegurar en Zavaleta exageración menor que la del Deán Funes teniendo a la vista el Dictamen sobre Patronato dado por él en 1834 y que el autor publica en un Apéndice...?

Para el distinguido autor no interesa que la reforma eclesiástica de Rivadavia, apoyada por Zavaleta, haya sido funesta para la Iglesia. Lo único que le interesa, para justificarla y canonizar al Deán, son «los altos propósitos expresados unánimemente por la Comisión actuante» (p. 58), sin darse la menor cuenta de que de ahí al principio maquiavélico de que «el fin justifica los medios» no hay ni un solo paso de distancia. No negaremos —totalmente— que en aquellos tiempos «la Iglesia debía ser amparada de su orfandad y recuperada de los abusos e indisciplinas con que se la había apartado de su misión y amor a Dios», como se expresa el autor (p. 59). Pero de ningún modo podemos admitir que tan hermosos fines debieran obtenerse mediante la reforma rivadaviana.

Al apoyarla Zavaleta, no puede la historia sino juzgarlo con rigor, como sostuvo con plena razón el erudito P. Carrasco, aunque el autor sostenga que aquella reforma sólo tuvo consecuencias *políticas*, no *religiosas* (p. 166), afirmación que desmiente el detallado informe de Mons. Medrano, enviado por él a Mons. Muzi el 8 de junio de 1824. Ni la justicia, ni la verdad, pues, «enaltecen al Deán» en este caso, como pretende el distinguido autor (p. 58). Sobre D. Diego Estanislao pesará indefinidamente un negro borrón, que dirá muy poco en favor de su «versación de teólogo», tan generosamente atribuida a él en este libro.

Porque no es sólo regalismo lo que la historia tiene que condenar en nuestro venerable Deán. Pertenecía éste al pequeño grupo de clérigos inficionados por las ideas semijansenistas, galicanas, josefinistas y febronianas que cundían por el Viejo Mundo sembrando estragos. El Dictamen sobre Patronato antes citado, que el autor transcribe en pp. 218 y ss., es una confusa mezcolanza de todas esas ideas y una clara muestra de su escasa versación en teología, derecho e historia eclesiástica: (habla de Patronato ¡en tiempo de Alfonso el Sabio...!). Ese pequeño núcleo de clérigos que pasaban por «ilustrados» era el que rodaba e inspiraba a Rivadavia, y sobre ellos pesa en máxima parte la triste responsabilidad

de la infausta Reforma, que, además, nada tenía de original, pues apenas era otra cosa que una copia servil de las reformas josefinistas y galicanas intertadas en Europa hacia fines del siglo XVIII, no obstante las protestas del Vaticano, que culminaron con el viaje de Pío VI a Viena para detener —sin lograrlo— el furor reformista del «Emperador Sacristán».

Desde el ángulo visual de la ortodoxia católica, D. Diego Estanislao Zavaleta está ya perfectamente catalogado y fichado entre los que militaban al margen de la misma, si bien no tan alejado, tal vez, de la costa como Funes, Valentín Gómez, Agüero y algunos otros. Por eso lamentamos no poder acompañar al autor en los calurosos elogios que tributa a su biografiado con ocasión de la Reforma: «El Deán —dice— durante la azarosa gestión sigue imperturbable, libre y desapasionado, no medroso ni hosco. Al contrario, transparente en conciencia y convicciones, sentidamente definidas en procura de un ideal cívico-religioso...» (p. 59). ¡Tal como si lo viera por televisión...!

No nos dice el autor si Zavaleta creyó o no haber alcanzado ese ¡sublime! ideal cívico-religioso cuando la Iglesia fué despojada por el zarpazo rivadaviano de mucho más de DOS MIL MILLONES de pesos, que aún no le han sido devueltos..., sin contar los restantes males de orden más elevado. Para el doctor Ruiz Guinazú eso sólo se llama «barroquismo» del «gran» Rivadavia (p. 13)..., habilidad no bien definida aún en los códigos penales; y como para conquistar la simpatía del lector hacia tan singular arte barroco..., nos dice que la reforma de Don Bernardino fué «tergiversada en buena parte por la propaganda y la política de que fué poco después corifeo el propio Rosas, erigido en defensor de la religión católica que no sentía ni practicaba» (sic; p. 13).

Pero el lector católico que sabe pensar por cabeza propia no podrá menos que preferir cualquier defensor de su religión, aunque éste no la sienta ni la practique, lo cual no podrá probarlo el autor respecto de Rosas, antes que a un perseguidor de la misma, por más que se presente con todas las apariencias de sentirla y practicarla: lobo, al fin, con piel de oveja, así venga ataviado en el más puro estilo barroco. No necesitaba Rosas tergiversar la reforma rivadaviana para que ésta apareciera en toda su desnuda monstruosidad y con fuerte sabor cismático.

Tampoco es admisible el entronque de la reforma rivadaviana con el ejercicio del Patronato, como asegura el autor (p. 45). Ambos nacían de orígenes muy diversos, según es fácil demostrarlo. Ni podemos comprender cómo ese Patronato podía ser una «solución de emergencia» que permitiera «alcanzar el fin deseado (de una inteligencia directa con Roma) al margen de la ley hispana, pero dentro de la intención del legislador» (p. 45). ¡Difícil cosa parece vivir al margen de la ley y al mismo tiempo dentro de la intención del legislador! Pero este invento típicamente criollo logró el milagro de prohiar «un *statu quo* o *modus operandi* de sentido conciliador» (ibid.): tal el Patronato, que nació —dice el autor— «con auspicios doctorales» y como «derecho sucesorio en favor de la nueva soberanía» (ibid.). A fe que no acertamos a ver el «sentido conciliador» de ese Patronato, ni con España (legislador), ni mucho menos con la Santa Sede, que jamás podía aceptarlo como un «derecho sucesorio», siendo sólo una concesión de privilegio hecha por ella a la *persona* de los reyes exclusivamente.

Y si el supuesto derecho de Patronato carecía de todo sentido conciliador, por lo unilateral, mucho menos podía tenerlo la reforma rivadaviana, «primer fruto del patronato nacional argentino», en frase del autor (p. 45), que no concuerda, por cierto, con los hechos históricos conocidos.

Si al pasar por Buenos Aires en 1824 el Canónigo Mastai-Ferretti, futuro Papa Pío IX, se llevó la impresión de que «el principal ministro del demonio en Sudamérica era Bernardino Rivadavia», como le escribía desde Chile al Cardenal Della Somaglia, y de que había un núcleo de sacerdotes en Buenos Aires que eran «miserables instrumentos de Rivadavia», como le decía en otra carta al Cardenal Odescalchi, no nos parece prudente creer en el «sentido conciliador» de la reforma rivadaviana ni en la profunda versación teológica de los clérigos que apoyaban con su aplauso al Ministro reformista. Entre ellos estaba D. Diego Estanislao Zavaleta.

Su actitud servil frente a Rivadavia, donde se jugaban valores espirituales intocables, y su discutible actitud frente a Rosas, concretada no en una altiva y honrosa defensa de causas sobrenaturales y eternas, sino en un acto de rebelión político-partidista y unitaria, al dar su voto contrario a la suma del poder público, en un momento en que era ése el único y aun el último doloroso remedio para el país, mientras había dado su voto favorable para que Rivadavia entrara a saco en los dominios exclusivos de la Iglesia, no despierta en nosotros el entusiasmo que manifiesta el autor, para quien «el mes de marzo de 1835 —el del plebiscito por o contra la suma del poder— merece recordarse eternamente en los anales de la nación» (p. 176) y grabarse en el bronce tan notable ejemplo de valentía dado por los cuatro unitarios que dijeron «no».

Hemos dicho al principio que este aspecto de la vida política de Zavaleta explica más que ningún otro la razón y génesis de este libro, algo desconcertante, por cierto, pues no encontramos en el biografiado méritos suficientes como para un monumento tan solemne erigido en su honor; utilizado, empero, como vehículo de transmisión para las propias ideas o simpatías políticas, referidas subconsciente o disimuladamente a situaciones colocadas a más de un siglo de distancia del personaje biografiado, la obra tiene su elocuente explicación. Pero entonces carece de valor en el terreno de la historia.

Porque, en realidad, toda la actuación de Zavaleta respecto de Rosas durante siete años, desde 1835 hasta su fallecimiento en 1842, víctima permanente del fetichismo de una Constitución imposible, se reduce exclusivamente a decir «no» en el plebiscito de Marzo 1835, lo cual llama el autor «definición democrática contra la suma del poder público» (p. 171), es decir: 9.316 votos contra 4. ¡Hermosa democracia minoritaria...! Nadie dirá que es ésta una actuación destacada y fecunda, base granítica de monumento eterno.

Los tres largos capítulos que el autor dedica, directa o indirectamente, a magnificar este gesto tan «democrático» y sin trascendencia, son un alegato en favor de sus propias ideas y simpatías, pero que nada tienen que ver con la historia y la investigación científica, ni tal vez con las ideas del mismo Zavaleta, quien, sin embargo, aparece prohijándolas. Es lamentable que el autor, aferrado a esquemas ya caducos e inclinado a rellenar lagunas en la documentación con subproductos de sus personales simpatías, no haya profundizado algo

más para darnos nuevos hallazgos en el planteamiento histórico crítico de la época de Rosas. Que así escribiera un unitario recién llegado de Montevideo, por ejemplo el 4 de Febrero de 1852, es comprensible, aunque de ningún modo justificable. Pero hoy no es ya lícito escribir así, prescindiendo de todas las eruditas investigaciones realizadas en torno al tema y aun de los mismos testimonios y tardías lágrimas de Urquiza y de Alberdi, para asirse pertinazmente a los infundios de la pseudo-historia unitaria, que, felizmente, está ya en pleno proceso de liquidación y de sepelio.

Nos place a este respecto extraer algunos párrafos de un publicista citado también y estimado por nuestro autor: el P. Guillermo Furlong, quien en el prólogo al libro de Félix Lazzarino (h.), «Juan Manuel de Rosas juzga su propia historia» (Buenos Aires, 1948), se expresa así:

A los modernos historiadores —dice— «como a todos los hombres que trabajan sin prejuicios y sin apriorismos, les sobra razón para repudiar la historia que se ha escrito y se sigue aún escribiendo, basada sobre propaganda sistemáticamente adversa, cuando no intencionalmente ficticia, con que, desde Chile y desde Montevideo, zaherían, desacreditaban y calumniaban a mansalva a Rosas sus enemigos políticos, sin percatarse que habían sido ellos quienes, con sus errores y desatinos, habían colocado a aquél al frente de los destinos del país».

«Las agresiones de Rosas», el terrible panfleto de don Andrés Bamas, considerado aún hoy día, por algunos ingenuos, como documento de la mayor valía, fué desacreditado y repudiado por su mismo autor... Lástima grande que Rivera Indarte no haya hecho otro tanto... y es también de lamentar, aunque no de extrañar, que... no hayan hecho otro tanto todos los detractores de Rosas que... entretuvieron sus ocios en ladrar (*sic*) contra el «tirano» de Buenos Aires».

«Al estampar estas líneas —prosigue— no hacemos la apología de Rosas; sólo queremos notar que no es nada sensato reconstruir la acción de aquel gobernante sobre la mentira sistemática y sobre el odio ya caduco. A los hombres que, desde Chile y desde la Banda Oriental, asestaron sus tiros de foguero contra don Juan Manuel, considerándose víctimas del «tirano» y no de sus propios errores, les va tocando el turno en el crisol de la verdad histórica, y algunos, a la verdad, no salen muy airosos de la prueba».

«Si desde hace un cuarto de siglo, la figura de Rosas se va iluminando y engrandeciendo, la de algunos de sus más encarnizados enemigos se va oscureciendo y empequeñeciendo. La revisión histórica, que hoy felizmente está en marcha, sacudirá más de un pedestal y reemplazará las estatuas de barro por otras de legítimo metal...»

Mucho tememos que no sea de «legítimo metal» la que se pretende levantar al Dr. Diego Estanislao Zavaleta con el libro que analizamos, al que cuadran perfectamente los anteriores párrafos de Furlong. El total desenfoque de la época rivadaviana y de la rosista que se advierte sin dificultad en este libro, fundamenta nuestro temor. No podemos detenernos, como es obvio, a desmenuzar y deshacer cada una de las innumerables afirmaciones inadmisibles que va eslabonando el autor en una carrera incontrolada por el plano inclinado de la antipatía hacia el Restaurador de las Leyes y en una total incomprensión del momento histórico en que se desarrollaron los acontecimientos, los que él, entre líneas, parece colocar en planos que aún no pertenecen al dominio de la historia, dirigiendo sus tiros en parábola hacia Rosas, pero con una aparente intención de que los proyectiles hagan su impacto contra otro blanco... Tal vez esta subconsciente preocupación ha desalojado de su sitio a la científica e

imparcial objetividad y lo ha llevado hasta afirmar que desde 1835 «la bandera celeste y blanca de Belgrano quedó plegada hasta 1852» (p. 178), justamente el año de la humillante derrota argentina en Caseros por las tropas extranjeras que invadieron nuestro país y le arrancaron todas las concesiones que, como a un vencido, le impuso el Imperio del Brasil. Nada significan para el autor, en una lamentable ausencia de generosidad que a nadie honra, los resonantes triunfos de la bandera celeste y blanca de Belgrano —sostenida por Rosas— contra las injustas pretensiones de Francia e Inglaterra, colosos del mundo de entonces, que por exigencia del dictador argentino hubieron de desagraviarla con una salva de 21 cañonazos. ¿Qué nación americana puede gloriarse de un triunfo semejante?

Concluamos que el Rosas pintado por el autor en su libro no ha existido nunca. Poco a poco vamos conociendo al verdadero y aún será menester, antes de un juicio definitivo sobre sus luces y sus sombras, investigar en el Archivo Vaticano la abundante correspondencia de Mons. Escalada. No creemos, por ello, poder ser tildados de «rosistas», porque en la auténtica historia —que aún no se ha escrito— los términos «rosismo» y «antirosismo» carecen de sentido.

Sin necesidad de militar en ninguna de las dos tendencias tan anticientíficas como ridículas, bastando un elemental esfuerzo de objetividad, debemos rechazar la patraña estampada en tantos textos escolares de historia y aceptada por el autor con la más absoluta credulidad y buena fe, ajena al más elemental sentido de crítica histórica, de que Rosas expulsó a los Jesuitas de Buenos Aires «en cuanto se negaron a admitir su retrato en el Templo» (p. 192). Si el autor se hubiera molestado en consultar aun por encima el «diario secreto» del Padre Berdugo, se habría dado cuenta del infundio inventado por Mansilla o por algún otro. Pues a nadie más que al citado P. Berdugo hubiera interesado mencionar esa supuesta causa de su expulsión —la negativa a aceptar el retrato de Rosas— y aparecer ante la posteridad o ante sus Superiores mayores con la aureola de mártir o confesor por haberse negado a tributar culto idolátrico al Restaurador de las Leyes. Sin embargo, el P. Berdugo, quien, de haber vivido y sentido en carne propia el tifón rivadaviano, hubiera tal vez adoptado otra actitud más conciliadora frente al régimen de Rosas, ignora en absoluto tal causa de su expulsión, ni sabe que se haya pretendido colocar en su iglesia el retrato del Gobernador.

No es éste un mero «argumentum silentii» carente de valor. Es un argumento positivo que destruye por su base la patraña de Mansilla, pues se trata de un silencio elocuentísimo, sin posible explicación en el caso de haber sido verdad esa patraña, el cual reina también —y sepulcral— en torno a la otra patraña e infame calumnia inventada por los unitarios contra el Clero de Buenos Aires, aceptada igualmente sin crítica ninguna por nuestro autor, de que dicho Clero «en los templos incensaba el retrato de Rosas» (p. 177). Algún otro texto escolar anda aún por ahí afirmando que el retrato de Rosas era llevado en las procesiones y colocado en los altares de los templos, donde se le rendía culto divino, a lo cual exhortaban los sacerdotes desde los púlpitos. ¿Para qué detenerse a deshacer semejantes patrañas de la pseudo-historia unitaria?

El autor consagra un capítulo íntegro a glosar la carta de Rosas al Brigadier Don Estanislao López, en la que aquel toma posición negativa respecto de la gestión episcopal iniciada por el Gobernador de Tucumán en favor de Zavaleta. Con excesiva suspicacia y hasta con la lupa va buscando el autor en la carta cuanto pueda —en su opinión— concordar con la falsa imagen que se ha formado de Rosas. Naturalmente, y hasta por fuerza, la carta del Dictador tiene que ser toda «una farsa» que «promueva a risa» (p. 191), propia de «su maestría de gacetillero» (p. 185) y de su refinada hipocresía que no le deja «descubrir su verdadera intención» (p. 189). Pero quien lea la carta desapasionadamente y tenga en cuenta datos históricos silenciados por el autor, no podrá estar de acuerdo en que la carta de Rosas es una «farsa que promueve a risa».

Entre las objeciones que opone Rosas a la candidatura de Zavaleta para el vacante Obispado de Córdoba, presenta a su amigo la preocupación de lo que dirían unitarios y federales si él se interesase por colocar a un Deán de Buenos Aires y nativo de Tucumán en la sede episcopal de Córdoba, «donde habrá otros eclesiásticos beneméritos». Esta última frase, que es el núcleo principal del argumento de Rosas, pues conocía de sobra el justificado amor propio de la docta ciudad mediterránea, debilita la glosa del autor con que ensaya la refutación de aquél. No era, ciertamente, un impedimento insalvable el no ser nativo de Córdoba ni haber actuado en ella, pero habiendo allá —como los había— otros eclesiásticos por lo menos igualmente dignos y aún más, cualquiera, aun con menos habilidad política que Rosas, hubiera descartado esa candidatura por la desagradable impresión que habría de producir en aquellos momentos, teniendo además el candidato una determinada filiación política en el bando rivadaviano, que muy pocas simpatías había conquistado en la docta ciudad de Cabrera.

La «simpatía por el candidato oculto que debía ser como Medrano un federal bueno y dúctil» (p. 191) y que Rosas, según el autor, no confiesa lisa y llanamente a López como cree él que debería hacerlo, no cabe aplicarla a ninguno de los sucesores de Lazcano en la mitra de Córdoba. ¿Dónde estaba, pues, el «candidato oculto»? ¿Y acaso Medrano había sido candidato propuesto por Rosas? ¿No fué el candidato ungido por el mismo representante pontificio, Mons. Muzi, quien se habrá guardado bien de preferir a D. Diego Estanislao Zavaleta?

Otra objeción de Rosas a la candidatura episcopal de éste era la opinión contraria de la Curia Romana, que no habría acogido bien esta presentación por mirar «con ceño» ciertas opiniones del Deán en materia eclesiástica. Tales opiniones, en efecto, las había expuesto Zavaleta en su célebre Dictamen de 1834, aconsejando al Gobierno la retención de las Bulas pontificias que instituían a Mons. Medrano Obispo de Buenos Aires.

«Curioso es, en verdad, —dice el autor— y ello promueve a risa, esta farsa de Rosas, cuando hoy sabemos con documentos a la vista que fué Monseñor Medrano muy censurado por su actitud con el gobierno (de Rivadavia), como consta en el informe del Abate Sallusti» (p. 190). Sin embargo, Rosas sabía en esto más que el distinguido autor, quien no puede tener a la vista ningún documento ni informe de Sallusti en que aparezca censura alguna de la Santa Sede contra la conducta de Medrano respecto de Rivadavia, ni tampoco censura de parte del pueblo católico de Buenos Aires. Ha confundido el autor la discutible opinión per-

sonal del inquieto y parlero Abate con la opinión de la Santa Sede. Fué precisamente esa opinión de Sallusti adversa a Medrano la que, de un modo especial, movió a la Secretaría de Estado del Vaticano a impedir la publicación del 5.º volumen de la Historia de la Misión Muzi que andaba tramitando Sallusti, como se lo dice expresamente el Cardenal Albani al Rmo. P. Velzi, O. P., Maestro del Sacro Palacio, en su carta de 19 de Diciembre de 1829. Muy lejos estaba, pues, la Curia Romana de censurar a Medrano por su valiente y digna actitud frente a Rivadavia, habiendo precisamente por ella merecido la mitra de Buenos Aires, además de influir sus dotes personales.

Y que la Santa Sede tenía que «mirar con ceño» las opiniones de Zavaleta en materia eclesiástica, como se expresaba Rosas en su carta, y rechazar, por tanto, la candidatura del Deán para cualquier Obispado, sin una previa retractación de sus falsas ideas, como en el caso, aún fresco entonces, de Mons. Cienfuegos, es más claro que la luz del mediodía. Afirmar, como lo hace el autor, que «hay excesiva ligereza en hacer arrugar el ceño a la Santa Sede cuando se ignora su pensamiento» (p. 191), es declarar implícitamente que Rosas conocía el pensamiento de la Santa Sede bastante mejor que nuestro autor, pues el Dictamen del Deán sobre Patronato y su actuación en la reforma rivadaviana no podían merecer sino el más franco repudio de la Curia Romana, que continuaba asesorada en los asuntos de Buenos Aires por Mons. Muzi, entonces Arzobispo-Obispo de Città di Castello, y por el, para entonces, ya Obispo de Imola, después de haber sido Arzobispo de Spoleto, Mons. Mastai-Ferretti, conocedores ambos de los personajes que actuaron en aquella desdichada reforma («miserales instrumentos de Rivadavia», en frase de Mastai), y que estaban recibiendo continuos informes desde Montevideo y Buenos Aires, los que aquellos prelados cursaban de inmediato a la Secretaría de Estado.

No es, pues, una farsa ni puede mover a risa la carta de Rosas al Patriarca de la Federación, Don Estanislao López.

Mucho tendríamos aún que decir sobre otros numerosos errores históricos y aun canónicos de la obra que comentamos. Pero baste con lo dicho para llegar a la conclusión de que tal vez no quede aún satisfecha la aspiración de Juan M.^a Gutiérrez, ni ha ganado mucho la «honra del país» con esta biografía del Deán de Buenos Aires.

La presentación gráfica, excelente.

AVELINO IGN. GÓMEZ FERREYRA, S. I.

SAN GREGORIO NISENO, *Diálogo sobre el alma y la resurrección*. Versión castellana de Luis M. de Cádiz. (16,5 x 12; 272 págs.). - Editorial «Atlántida S. A.». Buenos Aires, 1952.

La Colección Oro de la Editorial «Atlántida», que cuenta ya con abundantes títulos de notable interés, aunque de dispar valor, viene incluyendo entre ellos acertadamente y con adecuado conocimiento de las necesidades espirituales e intelectuales del público lector, varios que deben ser recibidos con satisfacción y complacencia por los amantes de la lectura seria y formativa.

A los ya publicados, tales como el Tratado de la Oración, de Orígenes; Historia de la Iglesia, de Luis M. de Cádiz; San Pablo, de P. Valle; el Kempis y varios otros, se añade ahora esta joya de la literatura patristica: el Diálogo sobre el alma y la resurrección, de San Gregorio Niseno, en diáfana versión hispana de Luis M. de Cádiz, que permitirá al gran público saborearlo con placer y utilidad.

En un prólogo de dieciocho páginas el traductor ha procurado orientar al lector no habituado aún a estos altos estudios patristicos, dándole a conocer al autor y sus escritos, a fin de situar convenientemente el que le ofrece en su primera versión castellana, realizada a base de la edición latina de Lorenzo Sifano, publicada en París en 1638.

El laudable esfuerzo por hacer práctica y legible esta edición castellana le ha aconsejado introducir diversas modificaciones en la estructura exterior de la edición latina que utiliza, las que nos parecen muy acertadas, lo mismo que las notas aclaratorias de muchos pasajes menos asequibles al lector profano, a quien, además, se remite con frecuencia a importantes fuentes de información donde puede ampliar sus conocimientos.

De gran utilidad será esta obra para los lectores de habla hispana, especialmente para los que hoy buscan argumentos doctrinales con que combatir la peste del espiritismo, que tantos estragos está causando en multitud de personas ignorantes e incautas, que acuden arrastradas por la insidiosa y falaz propaganda de los que saben pescar para propio provecho en el río revuelto de la ignara ingenuidad.

Profundo tratado sobre el alma humana éste de San Gregorio Niseno, sencillo y agradable en su forma literaria, responde a una verdadera necesidad en el momento actual de la cultura argentina y aun hispanoamericana en que, junto al concepto neopagano de un craso materialismo de la vida, aparecen también, por contraste y reacción, los brotes promisorios de un resurgir espiritualista que va inyectando en las almas «naturalmente cristianas» el apetito por las cosas divinas. Ya ha dicho Pío XII que las muchedumbres de hoy padecen «el tormento del vacío espiritual y la profunda indigencia interior». No se llenará ese vacío ni se saciará esa indigencia con novelas policíacas ni con cuentos de Julio Verne, para citar sólo el menos peor de los casos.

Ojalá siga por este nuevo cauce la prestigiosa Editorial «Atlántida» de Buenos Aires y penetre definitivamente en el campo inmenso que le ofrecen los tesoros inagotables de la literatura patristica, apenas conocida entre nosotros. La Colección Oro será entonces verdadero «oro molido» y superará con creces el valor de tan codiciado metal.

AVELINO IGN. GÓMEZ FERREYRA, S. I.

ROSANAS S. I., JUAN, *El Cielo*. Tratado Dogmático. Editorial Poblet, Buenos Aires, 1952. (176 págs.).

La incansable pluma del P. Rosanas, a los pocos meses de habernos dado su obra teológica «El Infierno», nos ofrece el presente libro sobre el Cielo, que está

escrito como sus anteriores tratados dogmáticos, según nos lo dice en el Prólogo, «para personas medianamente instruídas, y para todos aquellos que se sienten impulsados o por su cargo o por sus aficiones a profundizar un poco más los dogmas de nuestra fe».

Después de una breve Introducción en que pone los diversos sentidos de la palabra Cielo, trata en el capítulo primero de la existencia del cielo, que prueba largamente por la Sagrada Escritura, la Tradición, etc. Al final del capítulo nos remite a P. Bernard, Dict. de Théol. Cathol., t. II, col. 2474-2511, a quien sigue, en la Introducción y en este capítulo, muy de cerca, y muchas veces al pie de la letra.

El capítulo segundo trata detalladamente de la Visión Intuitiva. En el desarrollo de este tema sigue el artículo de Michel en el Dict. de Théol. Cathol. sobre «Intuitive (Vision)», las más de las veces literalmente, omitiendo bastantes cosas, sintetizándole pocas veces, apartándose de él en las cuestiones de la potencia obediencial, del objeto propio y adecuado del entendimiento y de la función de la luz de la gloria.

En el capítulo tercero y último se ocupa largamente de la Bienaventuranza. En este capítulo sigue y traduce a Beraza (*De Novissimis*), omitiendo muchos textos, citas bibliográficas y algunas cuestiones secundarias. A veces prescinde de él o lo sintetiza. Lástima que, al tratar de que los justos enteramente purificados luego después de la muerte gozan de la visión beatífica, se haya dejado el documento de Benedicto XII que decidió la cuestión. Es cierto que trata de él en el capítulo primero.

El material que ofrece al lector es abundante y de sana teología, ya que el P. Rosanas es un profundo conocedor de la Escolástica y los tres autores que menciona y a quienes sigue son de reconocida competencia.

El estilo es generalmente claro y de escuela. Hemos encontrado alguna que otra incorrección. En la página 73 se lee: «No existe ninguna repugnancia en suponer que una criatura puede conocer a Dios tal como es en sí mismo, por una representación intelectual de Dios, recibida en su espíritu». Michel, a quien traduce el Autor, dice lo contrario. Suponemos un descuido.

La presentación material es buena.

P. J. SILY, S. I.

L. DE RAEYMAEKER, *Le Cardinal Mercier et l'Institut Supérieur de Philosophie de Louvain*. - Publications Universitaires de Louvain. Louvain, 1952.

Se trata de un volumen de 275 páginas, escrito por el actual Presidente del Instituto Superior de Filosofía de la Universidad Católica de Lovaina, L. de Raeymaeker, en homenaje al Cardenal Desiderio Mercier, con ocasión del centenario de su nacimiento. Como una de las grandes obras emprendidas y llevadas a feliz término por el Cardenal fué el Instituto Superior de Filosofía de la Universidad Católica de Lovaina, el autor del libro tiene como objetivo principal exponer el nacimiento, desarrollo y consolidación del dicho Instituto. Para ello se ha aprovechado el copioso material que se conserva en los Archivos del mismo Instituto y en los de la Congregación de Estudios de Roma.

El libro se compone de tres capítulos y varios apéndices documentales con un doble índice de nombres y de materias.

El primer capítulo está dedicado a dar una noticia biográfica general del eminente Purpurado desde su nacimiento (1851) y primeros estudios, a través de su vocación y ordenación sacerdotal (1874), su dedicación entusiasta al magisterio de la filosofía de Santo Tomás, para culminar con su consagración episcopal como Arzobispo de Malinas (1907) y su nominación cardenalicia (1908), a medida que su figura se agiganta cada vez más en los años épicos de la guerra 1914-1918 como ciudadano belga y hombre público, y en la apoteosis de sus postreros años hasta su muerte, acaecida en 1926.

Los capítulos segundo y tercero están consagrados a poner de manifiesto la historia del Instituto Superior de Filosofía, y son sumamente instructivos por la exposición objetiva de las muchas dificultades y contradicciones por las que pasó el Instituto hasta llegar a su madura plenitud.

El capítulo segundo desenvuelve el nacimiento y desarrollo del Instituto bajo la dirección del entonces Mons. Mercier. En 1879, un año apenas después de su elevación al trono pontificio, León XIII publicó su famosa encíclica «Aeterni Patris» sobre el retorno a la filosofía tradicional de Santo Tomás, e inmediatamente, como carácter enérgico que era, pasó de las exhortaciones a la acción: después de fundar en Roma la Academia de Santo Tomás, que organizó el hermano del Papa, Cardenal José Pecci, con la ayuda del P. jesuita Cornoldi, encargar a los PP. Dominicos la edición crítica de las obras de Santo Tomás y proclamar al Doctor Angélico «Patrono de todas las escuelas católicas», dirige (1880) al Arzobispo de Malinas, Cardenal Dechamps, un breve pontificio, pidiendo la erección de una cátedra especial sobre la filosofía de Santo Tomás en la Universidad Católica de Lovaina. La elección del nuevo catedrático realizada por los Obispos belgas, recayó sobre el entonces Presbítero Desiderio Mercier, profesor de Filosofía en el Seminario de Malinas desde hacía cinco años, quien había aprendido a conocer la filosofía de Santo Tomás y sentir sus primeros entusiasmos por ella en las obras de los PP. jesuitas Tongiorgi y Kleutgen. La intención del Papa, que conocía muy bien Mercier, primero a través de comunicaciones epistolares y más tarde por conversaciones personales en sus frecuentes viajes a Roma, era manifiesta: informar toda la enseñanza filosófica de la Universidad lovaniese con los principios de la filosofía de Santo Tomás; ahondar en el pensamiento filosófico del Doctor Angélico y explicar a la luz de sus principios las nuevas adquisiciones de las ciencias experimentales, disolviendo de este modo las dificultades creadas por las teorías filosóficas heterodoxas. Para semejante empeño se pensó en breve que era poca cosa una cátedra de filosofía de Santo Tomás y se ideó la fundación de todo un Instituto Superior de Filosofía, a la que el mismo Papa contribuyó con la entonces respetable suma de 150.000 francos. Desde 1890 se organiza ya provisoriamente el Instituto hasta 1893, año en el que entra en su organización definitiva, de carácter netamente universitario. Pero hasta 1900 las dificultades se suceden ininterrumpidamente. Estas contrariedades son muy instructivas. Las hubo externas e internas a la Universidad lovaniese. Las externas provenían principalmente de la Congregación Romana de Estudios, la que aconsejaba un Instituto de Filosofía

al estilo como se dictaban entonces los cursos filosóficos en la Universidad Gregoriana de Roma, sin las novedades de adaptación a las preocupaciones modernas, que quería introducir Mercier. Las internas se originaban de la mentalidad reinante por aquel tiempo en muchos otros centros universitarios católicos, de que la filosofía tomista carecía de actualidad y que no se podía pensar en una presentación moderna del pensamiento filosófico de Santo Tomás. Con grandes dosis de obediencia a las normas de León XIII, de paciencia, esperanza y concentrado trabajo en la realización de los ideales concebidos, se pudieron finalmente superar las dificultades aludidas, no sin haber pasado antes el naciente Instituto por la peligrosa crisis que le crearon semejantes contrariedades. Superada felizmente la crisis, desde 1900 entra el Instituto en la dirección de una rápida evolución progresiva con sus trabajos de investigación científica, sus tesis doctorales y sus numerosas publicaciones, que son bien conocidas en los medios universitarios.

El capítulo tercero del libro se extiende en la exposición histórica de la marcha siempre ascendente del Instituto después de la muerte del Cardenal Mercier.

Como se ve por esta concentrada síntesis del libro de Raeymaeker, no se podía pensar en un homenaje al eximio Purpurado belga que mejor lo presentase al mundo de hoy como un Príncipe de la Iglesia que vivió las grandes inquietudes de su tiempo, y que, yendo a la raíz misma de los problemas contemporáneos, realizó obras apostólicas tan apropiadas para rectificar los extravíos ideológicos modernos, entre las que sobresale de un modo particular el Instituto Superior de Filosofía de la Universidad Iovaniense.

ENRIQUE B. PITA, S. I.

VÁZQUEZ, JUAN ADOLFO. — *Ensayos Metafísicos*. Universidad Nacional de Tucumán. Instituto de Filosofía. Cuadernos de Filosofía 7. Tucumán, 1951. (95 páginas).

Este volumen comprende cinco ensayos escritos entre 1948 y 1949 y publicados en diversas revistas o presentados a Congresos de Filosofía: según el orden con que los presenta ahora el autor, son los siguientes: he aquí sus títulos: *Retorno a la Ontología* (1949); *Conocimiento y Realidad* (1949); *Conocimiento Científico y Existencia Humana* (1950); *Reflexiones sobre una Metafísica de la Muerte* (1948); *Occidente, el Tiempo y la Eternidad* (1949).

En el primer ensayo señala el autor la característica de retorno a la ontología que aparece en la filosofía moderna, después de los siglos de idealismo y positivismo científico o de subjetivismo y negación de la metafísica de la filosofía moderna. Traza el panorama de las corrientes con profundo contenido ontológico que han aparecido en el siglo XX: los neotomistas como Maritain y Gilson, que constituyen literalmente un retorno a concepciones metafísicas del pasado; la ontología fenomenológica de Edmund Husserl, el existencialismo de Heidegger y el espiritualismo de los filósofos eslavos, así como el espiritualismo francés, Bergson y Blondel, y el existencialismo cristiano francés (Luis La-

valle, Gabriel Marcel y Emmanuel Mounier). Nicolai Hartmann, discípulo asimismo de Husserl, trata por su parte de armonizar las exigencias de la ontología tradicional con los resultados de la gnoseología crítica.

Sobre este panorama esboza el autor las características de la «ontología contemporánea», a diferencia de la ontología escolástica tradicional. Aquella se funda en el ser como *esse*; al paso que ésta lo considera como *esencia*. El *esse*, sin embargo, no debe reducirse al ente puramente existente y temporal. Otra característica de la ontología actual es la de aprovechar la crítica gnoseológica de la filosofía moderna uniéndola a la afirmación ontológica. En este punto subraya el aporte especial de Hartmann. Otro rasgo decisivo de la ontología actual se desprende del planteamiento existencialista, cuando destaca la índole peculiarísima del modo de ser humano, como situación radical del ser.

De estas perspectivas deduce dos observaciones que marcan el enriquecimiento de la filosofía moderna correspondiente a los dos órganos tradicionales del conocimiento: la razón y la experiencia. Respecto del primero, el progreso se ha realizado en el campo de la filosofía del lenguaje. En cuanto al segundo se ha ampliado o profundizado el concepto de experiencia, que en la filosofía tradicional se hallaba limitado a la percepción por los sentidos.

El segundo estudio, *Conocimiento y Realidad*, compara las dos grandes concepciones gnoseológicas representadas por Aristóteles y Platón, y los filósofos que respectivamente se consideran hereditarios de sus teorías del conocimiento. Cita el autor a Sto. Tomás, Locke y Kant y, por otra parte, a Plotino, San Agustín, Leibniz y Bergson. La primera tiene una inspiración de tipo naturalista y cosmológica, que acentúa el dualismo *sujeto y objeto*. La segunda trabaja con categorías predominantemente espirituales. Son interesantes las observaciones que el autor va haciendo sobre la posible solución de los problemas clásicos de la gnoseología para cada una de estas concepciones: posibilidad, origen y esencia del conocimiento. Aunque el autor no quiere decidir «cuál de los dos esquemas gnoseológico-metafísicos es más adecuado para hacer frente al problema del conocimiento y su relación con la realidad» no dejan de transparentarse ciertas preferencias por la dirección espiritualista platónico-agustiniana, pues pone de relieve las ventajas de esta actitud en orden al difícil problema de la relación entre el conocimiento y la realidad.

La misma preferencia nos parece ver en el siguiente ensayo sobre *Conocimiento científico y existencia humana*, en el cual declara que es insuficiente la condición mecanicista, científica; y aun la historicista y la naturalista son incapaces de revelar la realidad del ser humano. Una ontología de la existencia humana debe unir lo que hay en el hombre de individualidad personal y de universalidad. Debe responder «a la clásica forma de hallar lo universal en lo individual y de referir los hechos de la experiencia particular a la instancia de más amplia generalidad». Una conclusión parecida presenta el autor en el estudio siguiente, *Una metafísica de la muerte*, en el cual analiza la obra de Ferrater Mora, «El Sentido de la Muerte». Esta, aun cuando en el autor de la obra analizada sólo se insinúa, cobra su auténtico sentido, según el Prof. Vázquez, en una seria ontología de la esperanza, por la que se entrevé «una dimensión trascendente que introduce la perfección en el alma —introducitur vero melioris spei,

per quam aproximamus ad Deum» (p. 74). El último ensayo, *Occidente, El Tiempo y la Eternidad*, tiende a mostrar lo que hay de eterno y de transitorio en el mundo occidental. Es necesario distinguir entre estos valores para no insistir en los valores accidentales, que son puramente transitorios, y salvar más bien los eternos.

La exposición es clara, y corren a lo largo de toda la obra atinadas reflexiones.

ISMAEL QUILES, S. I.

F. J. J. BUYTENDIJK, *Phénoménologie de la Rencontre*. Texte français de Jean Knapp. (19 x 22; 59 págs.). Textes et études philosophiques. Desclée de Brouwer. París, 1952.

En un breve estudio de 59 páginas nos presenta el autor un bosquejo de una fenomenología del «encuentro». Sus pretensiones no pueden ser evidentemente exhaustivas: la colección misma donde está publicado el estudio nos advierte que se trata no de un trabajo completo sobre la materia, sino más bien de unas líneas directivas para un trabajo más completo. Como tal, pues, ha de ser juzgado. No obstante, el breve espacio está bien empleado, pues la densidad —un tanto impenetrable por momentos— y lo condensado de las ideas, obliga a una doble lectura para familiarizarse con el pensamiento del autor. Señalemos aquí las articulaciones del estudio.

Para una investigación sobre «el rito y el ceremonial» (en su acepción general) que no es sino la manifestación efectiva de una presencia, se requiere un sondeo previo del «encuentro» como fenómeno. El hombre trasciende —es cierto— el rito y va al contacto de presencia con el ser. Pero no deja de ser absolutamente cierto que se manifiesta en esos ritos y gestos. El hombre adopta así un papel condicionado por numerosos imponderables (cuales serían la raza, la tradición, etc.) y que es esencialmente relativo, vale decir, depende del papel que desempeñe uno en relación a otro.

Propuesto, pues, el fin, pasa Buytendijk a explayar el método de su encuesta. Ante todo, hay que abandonar toda actitud de espectador «objetivo o impersonal» que se ensaña sobre un «problema» en el sentido marceliano. Debe estudiarse como un fenómeno vivido en el que nosotros estamos implicados. En palabras filosóficas: debe partirse del hombre en situación (G. Marcel) o de la conciencia comprometida (M. Ponty) y no de una conciencia trascendental (Husserl). Todo lo cual exige, todavía, un doble método: en primer lugar, hacer una recensión empírica de las modalidades que toma el hombre que entra en contacto con el mundo y con los otros hombres; en segundo lugar, tratar de dirigir estas modalidades por la comprensión de la existencia humana.

Seguidamente el autor se plantea la cuestión de si la percepción no es ya una verdadera forma de «encuentro mutuo», porque todo encuentro debe ser mutuo. En realidad la cosa tiene un movimiento hacia mí, lo cual parece estar expresado en la fórmula de cosa «cognoscible». Además, es inexacto el concebir la percepción como un movimiento opuesto a la sensación. Por el contrario, la

percepción y la sensación no son más que un mismo movimiento originario de unificación.

Y si la percepción es un verdadero «encuentro mutuo», ampliando la cuestión, ¿cómo se presenta en el niño que descubre el mundo y «encuentra a otra persona»? La percepción de otro se efectúa en el niño por los ojos, tal como en los animales. Mas la comprensión de esta percepción es auténticamente humana y se expresa en el niño por la sonrisa: «incipi parve puer, risu cognoscere matrem». En este mismo sentido, la imitación es un fenómeno estrictamente humano y se define como la confirmación del encuentro.

Una vez esbozados estos modos de encuentro, el autor examina cuál es la esencia del encuentro. Y con esto, es un conocimiento netamente ontológico el que se busca. El hombre «está-presente-a» *por* medio de su cuerpo y *en* su cuerpo, exactamente como el dios está presente *en* el templo y *por* el templo —para seguir una comparación heideggeriana, que no puede, con todo, extremarse, so pena de error. Por cuerpo se entiende la forma humana que tiene un modo tal de comportarse y, todavía, el lenguaje y el diálogo, el cual, a su vez, está compuesto de palabras, entonaciones, suspiros y silencios. No estando presente en mi cuerpo, el otro me es ajeno y soy ajeno, a mi vez, para el otro: la reciprocidad es necesaria, no siendo en absoluto menester una reciprocidad igualitaria como en la amistad.

Bajo esta luz, el autor examina finalmente dos tipos particulares de «encuentro»: el de los sexos y el solemne. Por este último entiende el encuentro con la divinidad. Las indicaciones que sugiere el autor en esta última parte son verdaderamente interesantes.

JOSÉ LUIS LORENZI, S. I.

PIERRE THEVENAZ, etc., *Problèmes actuels de la Phénoménologie*. Edités par H. L. Van Breda, O. F. M. (19 x 22; 163 págs.). Textes et études philosophiques. Desclée de Brouwer, Paris, 1952.

A raíz de una feliz iniciativa del R. P. Van Breda, profesor extraordinario en la Universidad de Lovaina y actual director de los Archivos Husserl, reunióse en Bélgica «un cierto número de representantes de la corriente fenomenológica para establecer cambios de pareceres sobre ciertas cuestiones fenomenológicas a la orden del día, fuera de todo espíritu de escuela y sin la menor preocupación de ortodoxia husserliana» (pág. 7). Más concretamente «este encuentro debería permitir la confrontación de las interpretaciones y opiniones de los pensadores alemanes, discípulos personales de Husserl, con los trabajos de filósofos de otros países que no han tenido relaciones directas con Husserl o con los medios fenomenológicos alemanes». (id.).

Diversos textos han sido compilados. Todos ellos son las exposiciones presentadas al Coloquio Internacional, tenido del 12 al 14 de abril de 1951. El señor Thévenaz, de Amsterdam, abre el volumen planteándose la cuestión del punto de partida *radical* en la filosofía cartesiana y husserliana. ¿Es Husserl —como él

mismo lo afirmaba— el continuador de la filosofía cartesiana en lo que ésta precisamente falta de lógica para llegar a sus últimas consecuencias? El autor del artículo se inclina por la negativa: Descartes no conduce a Husserl, ni mucho menos. Seguidamente el señor Pos estudia el valor y los límites de la fenomenología. Ante todo se examina aquí la posición histórico-filosófica que ocupa la fenomenología husserliana, que no es sino una especie de síntesis dialéctica (por ende de positiva superación y destrucción de las antítesis) entre el dogmatismo kantiano y el psicologismo atomista o positivista. Luego de estudiar más a fondo la posición peculiar de Husserl, el autor se extiende brevemente sobre el verdadero valor de una fenomenología desatada de todo vínculo idealista. A renglón seguido, el señor Fink, de Alemania, nos habla de la relación entre análisis especulativo (o metafísico) y análisis fenomenológico, para desear que no sólo no se opongan o excluyan sino que se aunen. Tal vez de esta unión resulte no la perdición de la fenomenología sino su salvación. Los señores Merleau-Ponty y Ricoeur, de la escuela filosófica francesa, desarrollan, el primero, un tema sobre la fenomenología del lenguaje y, el segundo, otro sobre la voluntad. El famoso crítico Jean Wahl, de Francia también, cierra el volumen, recopilando las conclusiones de los trabajos realizados.

Digamos, con Jean Wahl, que de estos trabajos no se puede concluir; por el contrario, ellos entablan un diálogo. Más que un resultado positivo de conclusión o resumen prematuro, el fruto de estas jornadas consiste en haber aparejado el camino para permitir futuros cambios de vista. La idea, pues, de la editorial Desclée de Brouwer de editar estos textos bajo el epígrafe de una nueva colección, honra a sus directores. La presentación sobria y clásica del opúsculo condice con la austeridad de estos estudios. Quienquiera en nuestro país se interese por el estudio de la fenomenología, no podrá dejar de leer este librito. Añadamos para esos mismos eruditos, que el R. P. Van Breda, animador de estos estudios, publica en las páginas finales una interesante reseña sobre los manuscritos del maestro que se hallan en su poder, más una lista de los volúmenes que —gracias a su cuidado y dirección— han ido apareciendo desde 1950.

JOSÉ LUIS LORENZI, S. I.

Libros Recibidos

Consejo Superior de Investigaciones Científicas - Madrid

JOSE M^a. DIEZ-ALEGRIA, S. I., *El desarrollo de la doctrina de la ley natural en Luis de Molina y en los Maestros de la Universidad de Evora, de 1565 a 1591. Estudio histórico y Textos inéditos*. Instituto «Luis Vives», de Filosofía. Sección de Historia de la Filosofía española. Estudios, N.º 4. (22 x 14; 285 págs.). Madrid, 1952.

JOSE TODOLI, O. P., *El bien común*. Instituto «Luis Vives» de Filosofía. (22 x 16; 135 págs.). Madrid, 1951.

Ministerio de Asuntos Exteriores - Madrid

ANGEL DOTOR, *Castillos de Madrid y Avila*. Edit. por Revista Geográfica Española, (24 x 18; 68 págs.). Madrid, s/f.

J. BOOR, *Masonería*. (24 x 17; 334 págs.). Instituto de Cultura Hispánica. Madrid, 1952.

«Monumenta Historica Societatis Iesu» - Roma

CANDIDUS DE DALMACES, S. I., *Fontes narrativi de S. Ignatio de Loyola et de Societatis Iesu initiis*. Vol. II: *Narrationes scriptae annis 1557-1574*. (24,5 x 16,5; 631 págs.). Roma, 1951.

Editorial «CEDAM» - Padova (Italia)

ANTONIO LANTRUA, *Giacinto Sigismondo Gerdil, Filosofo e Pedagogista, nel pensiero italiano del secolo XVIII*. (25 x 18; 379 págs.). Casa Editrice Dott. Antonio Milani. Padova (Italia), 1952.

Francesco Mondini, Editore - Roma (Via della Mercede, 27)

C. GALASSI PALUZZI, *Storia segreta dello stile dei Gesuiti*. Con un Comento Introduttivo del P. Pietro Tacchi-Venturi, S. I. (19,5 x 12,5; 174 págs.). Roma, 1951.

Desclée, de Brouwer - Bruges (Bélgica)

F. J. J. BUYTENDIJK, *Phénoménologie de la Rencontre*. Texte français de Jean Knapp. (12 x 18,5; 59 págs.). Bruges (Bélgica), 1952.

H. L. van BREDA, OFM., *Problèmes actuels de la Phénoménologie*. Textes de P. Thévenaz, H. J. Pos, P. Ricoeur, E. Fink, M. Merleau-Ponty, J. Wahl. (12 x 18,5; 165 págs.). Bruges (Bélgica), 1952.

Dr. H. AUBIN, *L'Homme et la Magie*.

E. Nauwaelaerts, Editeur - Louvain (Bélgica)

L. de RAEYMAEKER, *Le Cardinal Mercier et l'Institut Supérieur de Philosophie de Louvain*. (23 x 16; 275 págs.). Louvain (Bélgica), 1951.

Abbaye Notre-Dame de Leffe - Dinant (Bélgica)

Journées Sacerdotales Mariales, 1951. Session Doctrinale. Floreffe, 3-4-5 Septembre. Dinant (Bélgica), 1952. (25 x 16; 175 págs.).

Aubier, Editions Montaigne - Paris

HENRI DE LUBAC, S. I., *La rencontre du Bouddhisme et de l'Occidente*. Etudes publiées sous la direction de la Faculté de Théologie S. I. de Lyon-Fourvière, v. 24. (22,5 x 14; 287 págs.). Paris, 1952.

Verlag Herder - Friburgo (Alemania)

VARIOS AUTORES, *Der Katholizismus in Deutschland und der Verlag Herder: 1801-1951*. (22,5 x 14,5; 320 págs.). Friburgo (Alemania), 1951.

Université St. Joseph de Beyrouth - Faculté de Théologie

Code Oriental de Procédure Ecclesiastique. Traduction annotée par F. Galtier, S. I., Lettre-Preface de S. E. Mgr. Joseph Beltrami, Nonce Apostolique au Liban. (25 x 18; XXIV, 581 págs.) Beyrouth, 1951.

Smithsonian Institution — Washington, 25 D. C. (U.S.A.)

WILLIAM N. FENTON, *Symposium on local diversity in Iroquois culture*, (23 x 15; 187 págs.). Washington, 1951

THADDEUS A. CULBERTSON, *Journal of an expedition to the Mauvaises Terres and the Upper Missouri in 1850*. Washington, 1952. (23x15; 164 págs.).

SISTER M. INEZ HILGER, *Chippewa child life and its cultural background*. (23 x 15; 204 págs.). Washington, 1951.

— *Arapaho child life and its cultural background*. (23 x 15; 153 págs.). Washington, 1952.

Sixty-eighth Annual Report of the Bureau of American Ethnology. 1950-1951. (23 x 15; 40 págs.). Washington, 1952.

GEORGE KUBLER, *The Indian caste of Peru, 1795-1940*. A population study based upon tax records and census reports. (26 x 20; 71 págs.). Washington, 1952.

Universidad Católica de Washington

Proceedings of the American Catholic Philosophical Association. Vol. XXVI. Philosophy and the Experimental Sciences. (22,5 x 15; 232 págs.). Washington, 1952.

Editorial Poblet - Buenos Aires

FELIX ALBERT PLATTNER, S. I., *Jesuitas en el mar. El camino al Asia*. Versión castellana de Teresita Sonsoles. (19 x 13; 326 págs.). Buenos Aires, 1952.

JUAN ROSANAS, S. I., *El Cielo*. Tratado dogmático. Colección «Vida Espiritual». (17,8 x 13; 174 págs.). Buenos Aires, 1952.

JUAN ROSANAS, S. I., *Marialogía*. Colección «Vida Espiritual», vol. XIII. Editorial Poblet. (13 x 17,5; 222 págs.). Buenos Aires, 1952).

Emecé Editores - Buenos Aires

ARNOLD J. TOYNBEE, *Estudio de la Historia*. Trad. de Jaime Perriau. Vol. I. (22 x 14; 524 págs.). Buenos Aires, 1951.

Espasa-Calpe Argentina, S. A.

JULIO REY PASTOR e ISMAEL QUILES, S. I., *Diccionario Filosófico*. (26 x 17,5; 1114 págs.). Buenos Aires, 1952.

Editorial Perrot - Buenos Aires

MAXIMO IGNACIO GOMEZ FORGUES, *La Municipalidad de Buenos Aires y la Reforma Constitucional de 1949*. (23 x 15,5; 93 págs.). Buenos Aires, 1952.

ALFREDO R. ZUANICH, *La «casa juzgada» en el Derecho Administrativo*. (22,5 x 15,5; 91 págs.). Buenos Aires, 1952.

Fondo de Cultura Económica - México-Buenos Aires

CLYDE KLUCKHORN, *Antropología*. Breviarios del Fondo de Cultura Económica, 13. (17 x 10,5; 375 págs.). Cortesía de la Embajada de los EE. UU. México. Buenos Aires, 1949.

Editorial Sudamericana - Buenos Aires

JOSE FERRATER MORA, *El hombre en la encrucijada*. (14 x 20,5; 343 págs.) Buenos Aires, 1952.

El Ateneo - Buenos Aires

MIGUEL ANGEL TOBAL, *La difusión del árbol en nuestro país y uno de sus grandes precursores*. (16 x 23,5; 618 págs.). Buenos Aires, 1950.

Editorial SIGAL - Buenos Aires

SIMON DUBNOW, *Historia del Pueblo Judío* (10 tomos). (22 x 16). Buenos Aires, 1952.

Editorial Atlántida - Buenos Aires

SAN GREGORIO NISENO, *Diálogo sobre el alma y la resurrección*. Versión castellana de Luis M. de Cádiz. (16,5 x 11,5; 272 págs.): Buenos Aires, 1952.

Editorial SED, S. R. L. - (Julián Alvarez, 1965) Buenos Aires

GEORGES BERNANOS, *Diálogos de las Carmelitas*. Sobre una novela de Gertrudis von Le Fort y un escenario de R. P. Bruckberger y F. Agostini. (19 x 14; 224 págs.). Ediciones SED. Buenos Aires, 1952.

MARYSE CHOISY, *Psicoanálisis y Catolicismo*. (18,5 x 12; 157 págs.). Ediciones SED. Buenos Aires, 1952.

Editorial «Edición» - Buenos Aires

UNION INTERNACIONAL DE ESTUDIOS SOCIALES, *Código Social*. Esbozo de la Doctrina Social Católica. Nueva síntesis. (21 x 15; 94 págs.). Buenos Aires.

Universidad Nacional de Buenos Aires

Literatura en alemán antiguo. Fasc. 2 de la Antología Alemana. Editada por el Instituto de Literatura Anglo-Germana. Facultad de Filosofía y Letras. (19,5 x 14,5; 70 págs.). Buenos Aires, 1951.

Universidad Nacional de Tucumán (Argentina)

JULIO S. STORNI, *Hortus Guaranensis* (1.ª parte). (18,5 x 14; 126 págs.). Tucumán, 1939. (2.ª parte; 23 x 15,5; 135 págs.). Tucumán, 1948.

— *Sugestiones fitoarqueológicas*. (18 x 13,5; 36 págs.). Tucumán, 1939.

— *El comunismo jesuítico guaraní en las regiones del Plata*. (18,5 x 14; 91 págs.). Tucumán, 1940.

— *El hombre de Tukma* (1 vol.). (24 x 16,5; 653 págs.), Tucumán, 1946.

— *Descubrimiento del Tukma*. (21 x 15; 66 págs.). Tucumán, 1948.

— *Motes del Tucumán*. (2.ª entrega). (22 x 16; 70 págs.). Tucumán, 1950.

— *Teoría, doctrina y práctica del Justicialismo*. (22 x 16; 25 págs.). Tucumán, 1951.

— *Charla sobre la tradición*. (22,5 x 16; 30 págs.). Tucumán, 1952.

— *El Frayle de la Constitución: Mamerto Esquiú*. (22 x 16; 25 págs.). Tucumán, 1952.

Universidad Nacional del Litoral

SELVA E. UCHA y LUIS C. CALVO, *Ensayo de orientación profesional en la Escuela Industrial de la Nación «Juan D. Perón», de la Universidad Nacional del Litoral.* (16 x 22,5; 15 págs.). Santa Fe, 1952.

ALFREDO PETROCCIONE, *La poesía lírica española anterior a 1936.* (16 x 22,5; 22 págs.). Santa Fe, 1952.

ISMAEL SANCHEZ BELLA, *La vida cultural española en los últimos diez años.* (16 x 22,5; 27 págs.). Santa Fe, 1952.

LUIS ARTURO CASTELLANOS, *La prosa contemporánea española. Acotaciones a la obra de Azorín.* (16 x 22,5; 34 págs.). Santa Fe, 1952.

FURIO LILLI, *Retornando a Miguel de Unamuno.* (16 x 22,5; 24 págs.). Santa Fe, 1952.

Universidad Nacional de Córdoba (Argentina)

AMERICO A. TONDA, *Castro Barros.* (14 x 16,5; 346 págs.). Córdoba, 1949.

Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza - Argentina)

ALBERTO WAGNER DE REYNA, *El concepto de Verdad en Aristóteles. Textos y Comentarios.* (Apartado de la Revista de Estudios Clásicos. Tomo IV; (23 x 16; 192 págs.). Mendoza, 1952.

Ediciones privadas

MONS. JOSE ALUMNI, *El Chaco. Figuras y hechos de su pasado (1750-1950).* (23 x 16; 337 págs.). Resistencia, 1951.

FRAY AVELINO FERREYRA ORTIZ, O. M., *El Escudo Mercedario.* (18,5 x 13,5; 130 págs.). Buenos Aires, 1949.

MONS. SANTIAGO M. USSHER, *Padre Fahy. Biografía de Antonio Domingo Fahy, O. P., Misionero Irlandés en la Argentina (1805-1871).* (19,5 x 14; 221 págs.). Buenos Aires, 1952.

FLORENTINO OGARA, S. J., *Tres minutos o un minuto de religión para cada día.* (Colección de breves artículos periodísticos). Miscelánea. Magisterio Eclesiástico. El Primado de San Pedro. (22,5 x 15; 119 págs.). 3.ª edición. Buenos Aires, 1952.

ENRIQUE WILLIAMS ALZAGA, *Documentos relativos a la actuación de Martín de Alzaga, en la Reconquista y Defensa de Buenos Aires (1806-1807).* (25,5 x 18; 205 págs.). Buenos Aires, 1948.

De su autor (Calle 2 - N.º 315 - Ciudad Eva Perón)

ADOLFO KORN VILLAFañE, *Derecho Constitucional Argentino.* (21 x 14,5; 339 págs.). Ciudad Eva Perón, 1952. (Ediciones «Nuevo Destino»).

Este libro se terminó de imprimir el 4
de Marzo de 1953, en los Talleres
Gráficos "VERDAD", Senillosa 1535
Buenos Aires

Número suelto m\$. 10.—

Suscripción anual m\$. 40.—

En el exterior: 3 doll.

Dirección, redacción y administración:

COLEGIO MAXIMO

SAN MIGUEL, F.C.N.G.S.M. (R. ARGENTINA)

16594TD 1015
07-24-03 32180 XL



Princeton Theological Seminary Library



1 1012 01481 1154

FOR LIBRARY USE ONLY

FOR LIBRARY USE ONLY

